This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

36.
725.

Kommentar

zum

Briefe an die Hebräer

von

Dr. A. Tholuck.

Novum Testamentum in Vetere latet
Vetus in Novo patet.
Aug.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.

1836.

725.

„Der Brief an die Hebräer iſt eine groſse Allegorie. Vor uns ſteht der alte, heilige Tempel Salomonis, umduftet von Weihrauch und Opfergeruch, die weiten Hallen bäumen ſich in die Wolken, unzerriſſen noch deckt der Vorhang das heilige Geheimniß, dahinter die Bundeslade mit den Cherubim, der Thron des Unſichtbaren, die Himmelsbrote und der Stab Aarons, welcher einſt grünte —. Der Farren Blut ſtrömt zur Entſühnung des Volks, und der Hoheprieſter ſchreitet in das unnahbare Heiligthum. Umweht von Morgenluft fühlen wir uns hinein in das Herz eines Iſraeliten, der die heilige Stadt ſeiner Väter noch geſehen hat in ihrer Herrlichkeit, der ſeine Jugenderinnerung nicht vergeſſen kann, als er unter dem Schalle der Poſaunen am Oſterfeſte hinaufzog zur Verſammlung ſeines Volkes und zum Hauſe ſeines Gottes. Dennoch iſt alles nur ein Geiſterbild, und zwar desjenigen Geiſtes Bild, der die Wirklichkeit des Bildes, den Tempel und die heilige Stadt zerſtörte."

Haſe, Gnoſis Bd. I. p. 115.

Dem

außerordentlichen Geſandten

und

bevollmächtigten Miniſter Sr. Majeſtät des Königs von Preußen

am päpſtlichen Stuhle

Dr. Bunſen

in dankbarer Erinnerung gewidmet

vom

Verfaſſer.

Oftmals, verehrteſter Freund, haben Sie mich aufgefordert, zu meinen urſprünglichen Studien zurückzukehren, und meine Kräfte der Kritik und Auslegung des Alten Teſtaments zu widmen, indem Sie der Meinung waren, daß es mir gelingen würde, in der Art, welche Sie für die richtige halten, mit dem chriſtlichen und kirchlichen Intereſſe das der Wiſſenſchaft zu verbinden. Ich habe bis jetzt dieſes noch nicht als meinen Beruf erkennen können. Da mich indeſſen meine Studien auf diejenige neuteſtamentliche Schrift geleitet haben, welche gewiſſermaßen das Grenzgebiet zwiſchen dem neuen und alten Bunde bildet und von deren Verſtändniß aus gewiß auch der altteſtamentliche Interpret die deutlichſte Einſicht in ſeine Aufgabe gewinnen kann, ſo erlaube ich mir, Ihnen unterdeſſen dieſe Arbeit darzubieten. Einſt war eine Zeit, wo auch im Studienkreiſe von Staatsmännern die bibliſchen Schriften eine Stelle fanden. Gott ſei Dank, daß dieſe Zeit wenigſtens nicht völlig verſchwunden iſt. In dem weiten Kreiſe Ihrer Studien, welcher die klaſſiſche Welt und die heilige Litteratur, die alte und die neue Zeit umfaßt, wird auch das bibliſche Buch, deſſen Erklärung meine gegenwärtige Arbeit ge-

widmet iſt, einen Ort finden, und wenn Sie dann in dieſer manchem begegnen, mit dem Sie von Herzen übereinſtimmen, ſo ſehen Sie, bitte ich, das Buch zugleich als einen längeren Brief an, der Ihnen die Zeit jenes ſchönen geiſtigen Austauſches zurückrufe, in dem ich an Ihrer Seite ebenſoviel nahm, als ich an geweihter Stätte zu geben vermochte.

Noch ſteht das Kapitol, noch ſtehen Frascati's und Albano's heitere Höhen in unvergänglichem Andenken vor meiner Seele. Wonne ſtrömte die Herrlichkeit der Natur, Wonne die Herrlichkeit der Kunſt; aber wie viel ärmer wäre aller Genuß geblieben, hätte er nicht im Heiligthume jenes Familienkreiſes ſeine Verklärung gefunden, welcher die Erde an den Himmel knüpfte. Was dort der äußere und der innere Menſch erfahren hat, hat mannichfache Frucht ausgetragen, und den größten Theil des Dankes bin ich Ihnen und Ihrem Hauſe ſchuldig. Nehmen Sie ihn denn aus der Ferne hin und laſſen Sie auch meinen Namen in Ihrem Herzen und in Ihrem Hauſe unvergeſſen bleiben.

Halle, den 20. Januar 1836.

Tholuck.

Vorrede.

Wie es wohl geſchieht, daß der friedlich pilgernde Fußwanderer plötzlich auf der andern Seite des Weges irgend eines Mitwanderers von wunderlichem und darum verdächtigen Ausſehen anſichtig wird, der ſchweigend und gleichen Schrittes immer dieſelbe Straße entlang zieht, und, wie dann auf einmal gleichſam eine magiſche Gewalt, ob man auch noch ſo feſt ſich vornehme, das ſich weiter nicht anfechten zu laſſen, einen immer wieder zwingt, den verlegenen Blick nach der Seite zu werfen, und man am Ende gar nicht mehr freien Othem ſchöpfen kann, ſo lange man nicht mit dem ſeltſamen Reiſegenoſſen auf die eine oder die andere Weiſe aufs Reine gekommen iſt: ſo iſt es mir, geſtehe ich, bei meinen theologiſchen Studien mit dem Briefe an die Hebräer ergangen. Lange ſchon waren die übrigen neuteſtamentlichen Bücher mir befreundete Erſcheinungen geworden, als dieſer Brief mir noch immer wie ein ſeltſam verhüllter Fremdling erſchien, deſſen Geheimniß ich nicht ergründen konnte, und der gerade deshalb den ins Weite ſtrebenden Blick immer auf ſich wieder zurücklenkte. Oftmals hatte ich die Beſchäftigung mit ihm begonnen, oftmals war

ich wieder abgeſtanden, ſo daß ich in den ſchlimmſten Stunden wohl wünſchen konnte, wenn er nur lieber gar nicht in unſerm Kanon vorhanden wäre. Doch nur für den Furchtſamen giebt es Geſpenſter, und ſo galt es am Ende nur einmal rechten Muth zu faſſen. Ich entſchloß mich endlich, mich um keinen Preis mehr abſchrecken zu laſſen und dem verhüllten Fremdling ſeine Hülle abzuziehen, und ich fand — daſſelbige wohlbekannte Freundesantlitz, welches alle anderen Schriften des N. T. gezeigt hatten. Ich durfte vorausſetzen, daß es Manchem in dieſer Zeit ergangen ſei wie mir, die Erſcheinung eines anderen Werkes von gleicher Tendenz ließ ſich damals nicht vorausſehen, ſo beſchloß ich denn, was mir ſich ergeben hatte, nicht bloß für mich zu behalten. Iſt es doch in unſerer Zeit — man muß wohl ſagen leider — ohnehin das Geſchick der deutſchen Gelehrten, wie die italieniſchen Profeſſioniſten auf offener Straße zu arbeiten. Indeß hängt es auch nicht bloß vom Willen des Individuums ab, hievon eine Ausnahme zu machen. Auch in dem Stücke, wie in ſo vielen andern, iſt man bis zu einem gewiſſen Grade Kind ſeiner Zeit.

Erſt nachdem der Druck dieſes Werkes ſchon angefangen hatte, wurde mir bekannt, daß wir nun doch die Fortſetzung des Bleekſchen Werkes über den Hebräerbrief zu erwarten hätten. Unſere beiden Arbeiten werden nebeneinander beſtehen können. Das bändereiche Werk des wackern, gründlichen Mannes wird ſchon dem Umfange nach zur Befriedigung anderer Bedürfniſſe dienen als das meinige.

Ueberdies wird der Vf., wie ſich vorausſehen läßt, gewiß weniger das dogmatiſche Intereſſe verfolgen als das kritiſche. Sonſt aber darf ich hoffen, daß wir öfter zuſammenſtimmen als divergiren werden.

Eines der Hauptintereſſen bei meiner Arbeit iſt, wie der Brief ja ſeiner Natur nach dazu aufforderte, von dem Standpunkte der Wiſſenſchaft unſerer Zeit aus zur Einſicht in die Bedeutung und den Gehalt der alttestamentlichen Oekonomie hinzuleiten. Ich habe daher auch in zwei Beilagen die zwei Gegenſtände ausführlicher behandelt, auf die es hiebei beſonders ankommt: 1) Die Anwendung des A. T. im N. T., 2) Die Opfer- und Prieſteranſtalt des A. T. und Chriſtus als Opfer und Prieſter im N. Bunde. An die erſte Abhandlung ſchließt ſich als Anhang der ſchon früher gedruckte Aufſatz: Ueber die Hermeneutik des Apoſtel Paulus mit beſonderer Rückſicht auf Gal. 3, 16. — Dieſe Beilagen wird man nun zwar kaum bei dem Studium des Kommentars entbehren können, da es indeſſen doch den Einen und den Anderen geben könnte, dem es auf das dogmatiſche Verſtändniß des Briefes gar nicht ankäme und dem daher die Beilagen entbehrlich ſcheinen könnten, und da auf der andern Seite ſehr Viele ſeyn werden, für welche, auch abgeſehen vom Briefe an die Hebräer, jene Materien Intereſſe haben, ſo habe ich dieſe Beilagen unter dem beſonderen Titel: Das Alte Teſtament im Neuen Teſtamente drucken laſſen, und die Beſitzer des Kommentars

werden diese kleine Schrift besonders im Buchhandel zu beziehen haben.

Ich hoffe, man wird bei dieser Arbeit nicht verkennen, daß ich mir Gerechtigkeit gegen abweichende Ansichten und wissenschaftliche Wahrheitsliebe zur Pflicht gemacht habe. Möchte auch diese Wahrheitsliebe meine Beurtheiler leiten! Was insbesondere die Frage über die pauliniſche Abfassung des Briefes anlangt, so hat man bisher, meiner Meinung nach, den Gründen, welche dafür zu sprechen scheinen, nicht volle Gerechtigkeit wiederfahren lassen; in der That würde ich auch noch mehr dafür haben sagen können als ich gesagt habe, wäre nicht der Totaleindruck bei mir für das Gegentheil so entscheidend gewesen.

Oefters hat bei Abfassung dieses Werkes die Gesundheit gewankt. Gott hat durchgeholfen, ich sage abermals mit dem theuern Manne Gottes, Chrysostomus: *Δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκα.*

Halle, den 27. Jan. 1836.

A. Tholuck.

Inhaltsverzeichniß der Einleitung.

Kap. I. Ueber den Verfaſſer . . . . . 1.

§. 1. Aeußere Zeugniſſe für und wider die pauliniſche Abfaſſung. 1.

§. 2. Innere Zeugniſſe . . . . . 19.

A. Andeutungen über den Vf. an den einzelnen Stellen . 19.

B. Der Lehrinhalt des Briefes. . . . . 24.

C. Die Sprache und der Styl . . . . . 19.

D. Einzelne Stellen des Briefes, welche als Reminiscenzen aus den pauliniſchen erſcheinen . . . . . 45.

E. Die Form der Citate aus dem A. T. in unſerm Briefe 47.

F. Die äußere Anordnung . . . . . 49.

§. 3. Ergebniß der Prüfung der äußern und innern Zeugniſſe über den Verfaſſer . . . . . 51.

§. 4. Wer iſt der Verfaſſer, wenn es Paulus nicht iſt? . 59.

Kap. II. Die Empfänger des Briefes . . . .
Kap. III. Die Sprache des Briefes . . . . .
Kap. IV. Zeit und Ort der Abfassung . . . . .
Kap. V. Zweck, Inhalt und theologische Bedeutung des Briefes
Kap. VI. Ueber Kanonicität und Autorität des Briefes .
Kap. VII. Die Ausleger des Briefes . . . . .

Einleitung. *)

Erstes Kapitel.

Ueber den Verfasser.

Der Brief an die Hebräer trägt keine Aufschrift an sich, durch welche wir über seinen Verfasser belehrt würden. Die Untersuchung, wer der Verfasser desselben sei, bildet daher den Haupttheil der Einleitung in diese neutestamentliche Schrift und zwar beschäftigt sich diese Untersuchung, da ein großer Theil der christlichen Kirche den Apostel Paulus für den Verfasser hält, vorzüglich mit der Frage, ob diese Annahme Grund für sich habe. Eine Untersuchung über Aechtheit oder Unächtheit dieses Briefes kann jedoch die Erwägung dieser Frage nicht genannt werden, insofern sich die Schrift nicht selbst als Schrift des Apostel Paulus bezeichnet.

§. 1. Aeußere Zeugnisse für und wider die pauliniſche Abfassung.

Daß der Apostel Paulus der Verfasser des Briefes an die Hebräer sei, dafür lassen sich aus dem ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung noch keine Zeugnisse beibringen. Man hat zwar in den Schriften des Neuen Testaments selbst ein solches Zeugniß zu finden geglaubt, nämlich in 2 Petr. 3, 14. 15. Wenn nämlich der Verfasser jenes Briefes — ob es der Apostel Petrus selbst sei, muß ja als ungewiß gelten — seine Leser ermahnt, in Erwartung eines neuen

*) Die vollständigen Titel der auf die Einleitung in unsern Brief bezüglichen Werke, auf welche von vornherein nur durch die Namen der Verfasser hingedeutet wird, finden sich am Schlusse von Kap. I. §. 2., wo ein Ueberblick der Geschichte der Untersuchungen über den Verfasser des Briefes gegeben wird.

Himmels und einer neuen Erde Fleiß der Heiligung zu th
so hat man darin eine Beziehung auf Hebr. 10, 25. zu sehen
glaubt (vgl. Hebr. 12, 27. 28.). Ungeachtet nun noch Myn
(Kleine theol. Schriften S. 95.) und Dr. Paulus diese Mein
in Schutz nehmen, so ist sie doch so wenig begründet, daß
kaum nöthig hat, sich länger dabei aufzuhalten. (Vgl. Bl
§. 21. Schott Isagoge §. 80. Anm. 4.) — Das früheste Z
niß für unseren Brief findet sich in dem sogenannten e
Briefe des Clemens Romanus an die Korinther.
Verfasser desselben ist nicht bloß in irgend einem Grade, son
so vollkommen mit unserem Briefe bekannt, wie mit kei
der andern pauliniſchen. Während er nämlich diese an
hie und da citirt hat, ist der Hebräerbrief, wie es scheint,
und gar in sein Denken übergegangen; ohne ihn nämlich
den gewöhnlichen Citationsformeln anzuführen, eignet er sich
ne Anzahl ganzer Aussprüche aus ihm an und bedient sich
ßerdem vielfach einzelner Worte und Phrasen aus demsel
s. die vollständigsten Anführungen bei Lardner principal
of the New Test. Vol. I. p. 87. ff. Ließe sich nun mit
selben Gewißheit, mit welcher wir zeigen können, daß Clem
mit unserem Briefe genau vertraut gewesen, auch darthun,
er den Apostel Paulus für den Verfasser gehalten, so w
wir auf einmal aller weiteren Untersuchungen über den
fasser überhoben. Da nämlich dieser Clemens nicht unw
scheinlich der Freund und Mitarbeiter des Apostels ist, wel
er Phil. 4, 3. erwähnt, so wäre sein Zeugniß ein vollgült
und unzweifelhaftes. Allein, wie gesagt, nicht mit den so
gen Citationsformeln führt Clemens die Stellen unseres B
fes an, um so weniger ist also bei ihm eine Nennung des
mens des Verfassers zu erwarten, wie dieselbe wohl sonst, z.
in einem Citat aus 1 Kor. 1, 12. bei ihm vorkommt. *)

*) Zwar hat Stuart in c. 23 u. 26 bei Clemens eine Citationsfo
bei Stellen unseres Briefes finden wollen, aber mit Unrecht, indem
apostolische Vater dort alttestamentliche Allegate mit diesen For
einführt, welche zwar auch im Hebräerbrief vorkommen, aber des
doch nicht als Allegate aus diesem gelten können, um so weniger, da der
bräerbrief diese Stellen nicht in eigenthümlicher Modifikation, sondern g
nach der LXX. anführt (die eine in 1, 7 übereinstimmend mit dem
Alex.). Wenn jedoch andrerseits Eichhorn aus dem Fehlen der gew

können denn also die von Clemens aus unserem Briefe angeführten Stellen die Abfassung desselben von Paulus nicht direkt beweisen. Indeß ließe sich vielleicht ein indirekter Beweis auf sie gründen. Wie kam Clemens dazu, wenn der Brief nicht pauliniſch iſt, von demſelben ſo reichlichen Gebrauch zu machen, da doch die kirchlichen Schriftſteller — wie wir dies in Bezug auf den Hebräerbrief ſelbſt bei Tertullian und bei den Abendländern überhaupt ſehen werden — die nicht apoſtoliſchen Schriften nur ſeltner oder gar nicht zu citiren pflegen? *) Nicht mit Unrecht haben die Vertheidiger der pauliniſchen Abfaſſung auf dieſe Thatſache Gewicht gelegt. Indeß ergiebt ſich daraus immer noch nicht ein entſcheidender Beweis. Denn wie, wenn Clemens zu dem Verfaſſer unſeres Briefes in einem näheren Verhältniſſe geſtanden, welches ihm für denſelben eine gewiſſe Vorliebe mitgetheilt hätte, — und eine Vorliebe gerade für dieſe Schrift muß man allerdings vorausſetzen — wenn der Verfaſſer ebenfalls ein Schüler des Paulus und ein ausgezeichneter apoſtoliſcher Mann war? Einen ſolchen Mann als Verfaſſer des Hebräerbriefes anzunehmen, darauf leitet uns in der That das Verhältniß des Clemens zu demſelben. Wollte indeß Jemand auch dieſes nicht zugeſtehn, ſo bezeugen wenigſtens die Citate des Clemens das Alterthum unſeres Briefes, da jener Brief des Clemens wenigſtens in das Jahr 96 n. Ch. zu ſetzen iſt; andere Kritiker wie Dodwell, Clericus haben ihn ſogar in das Jahr 70 ſetzen wollen. Eben dies haben als Ergebniß aus jenen Anführungen auch ſchon Euſebius **) und Hieronymus hervorgehoben.

---

ichen Citationsformeln bei den Anführungen aus unſerem Briefe ſchließen will, daß demſelben von Clemens ein geringerer Werth beigelegt worden ſei, o iſt dies eben ſo unbegründet, da ja Clemens und auch andere Kirchenvä- er öfter bibliſche Stellen ohne alle Citationsformeln in ihre Rede verweben.

*) Euſeb. hist. eccl. 2, 25., nachdem er vom Briefe Jakobi geſagt hat: ἱστέον δὲ ὡς νοθεύεται μὲν, ſetzt hinzu: οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν ἐκείνης ἐμνημόνευσαν.

**) Euſeb. hist. eccl. 3, 38.: ἐν ᾗ (im Briefe des Clemens) τῆς πρὸς Ἑβραίους πολλὰ νοήματα παραθεὶς, ἤδη δὲ καὶ αὐτολεξεὶ ῥητοῖς χρησάμενος, σαφέστατα παρίστησιν, ὅτι μὴ νέον ὑπάρχει τὸ σύγγραμμα. Hieron. Catal. vir. cel. c. 15.

Wir gehen aus dem erſten in das zweite und dritte Jahrhundert über. Wir begegnen nun ſchon im zweiten Jahrhunderte in der morgenländiſchen Kirche, vorzugsweiſe in der alexandriniſchen, allgemein der Annahme der Abfaſſung unſeres Briefes von Paulus. Wie Clemens Alexandrinus erwähnt, und aus ihm Euſebius berichtet, ſo hat ſchon der Stifter der alexandriniſchen Schule Pantänus (c. 150 n. Chr.) den Paulus für den Verfaſſer gehalten, eben ſo Clemens Alexandrinus ſelbſt († 212), der jedoch den Lukas als Ueberſetzer des Briefes in das Griechiſche anſieht. Beide Kirchenväter bemerken als auffallend den Mangel einer Ueberſchrift und ſuchen das Bedenken, welches hieraus in Bezug auf die pauliniſche Abfaſſung entſtehen könnte, durch Hypotheſen zu erklären. Vgl. §. 2. Die hieher gehörige Stelle aus Euſebius findet ſich histor. eccl. 6, 14. Auch Origenes († 254) hält den Brief für pauliniſch. Er führt ihn häufig unter dem Namen des Paulus an, erwähnt auch an einigen Stellen, in hom. VII. Jos., hom. XIII. in Gen., 14 pauliniſche Briefe, ſagt, wenn eine Kirche den Brief als pauliniſch feſthalte, verdiene ſie deshalb keinen Tadel, da ihn die Alten nicht ohne Grund als pauliniſch überliefert hätten. Da jedoch ihm als kritiſchem Sprachkenner die Differenz von der pauliniſchen Diktion auffiel, ſo nimmt er an, daß wohl nur die νοήματα dem Apoſtel angehören möchten, die Redaktion des Briefes aber auf den Clemens Romanus oder den Lukas oder irgend einen unbekannten Anderen zurückzuführen ſeyn dürfte. *)

*) Die wichtige, vorzüglich hiebei in Erwägung zu ziehende Stelle des Origenes findet ſich bei Euſebius hist. eccl. 6, 25. *Περὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς ἐν ταῖς εἰς αὐτὴν ὁμιλίαις ταῦτα διαλαμβάνει· ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ τουτέστι τῇ φράσει, ἀλλ' ἔστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογήσαι ἄν· πάλιν τε αὖ ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφήσαι εἶναι ἀληθὲς πᾶς ὁ προσέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ. Τούτοις μεθ' ἕτερα ἐπιφέρει λέγων· ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἰποιμ' ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστὶν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος καὶ ὥσπερεὶ σχολιογρα-*

Eine sehr wichtige Frage ist nun die, ob diese Ansicht der Sache bei den alexandrinischen Vätern auf historischem Grunde, d. i. auf kirchlicher Ueberlieferung beruht habe, oder nicht, und, was damit zusammenhängt, ob dieselbe in jener Zeit auch schon mit Gegnern zu kämpfen gehabt oder ohne Widerspruch als die alleinherrschende gegolten habe. In nicht geringen Vortheil setzen sich die neueren Bestreiter der pauliniſchen Abfassung, wenn sie, wie Eichhorn und J. E. Chr. Schmidt in ihren Einleitungen und auch Schulz, die von Pantänus und Clemens in Bezug auf den Mangel der Ueberschrift und die von Origenes in Bezug auf die Differenz der Diktion aufgestellten Hypotheſen von vorn herein als Vertheidigungsversuche der pauliniſchen Abfassung wider Gegner derselben betrachten, die Bemühungen aber um diese Vertheidigung aus einer subjektiven Vorliebe jener Väter für den allegorischen Charakter des Briefes ausgeben. So beginnt Eichhorn seine Untersuchung derselben sofort mit den Worten (Einl. III, 2. S. 455.): «Indessen sind die Gegner dieser Hypotheſe so alt, wie ihre Vertheidiger.» Dieſes Verfahren müssen wir jedoch für einen rhetorischen Kunstgriff erklären*), wie denn auch Bleek's Unparteilichkeit das Irrige jener Voraussetzungen bereits aufgedeckt hat, indem er zugesteht, daß durchaus nichts zu der Annahme nöthige, als seien jene Hypotheſen erst durch Gegner der pauliniſchen Abfassung hervorgerufen worden. In einer anderen und wesentlichen Beziehung sehen wir uns jedoch auch

φήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τούτῳ· οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι· τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς Θεὸς οἶδεν. ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία ὑπό τινων μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν· ὑπό τινων δὲ, ὅτι Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὧδε ἐχέτω.

*) Auch schon gleich beim Erscheinen des Storrschen Kommentars trat Eichhorn in s. Rec. desselben (Allgem. Bibl. 3 B. S. 386.) mit der Behauptung auf: „Es fehlt wenig, daß nicht mit der ersten namentlichen Erwähnung des Briefes auch der Zweifel verbunden würde, ob er eine Schrift von Paulus heißen könne.“ — Wem es übrigens noch zweifelhaft seyn könnte, daß die negative Kritik der neueren Zeit sich mitunter die schreiendsten Parteilichkeiten — und zwar zum Theil wissentlich — erlaubt hat, dem bietet auch die Geschichte der

von Bleek abzuweichen genöthigt. Die Bestimmung nämlich, in welcher Allgemeinheit damals der Brief als pauliniſch gegolten habe, hängt mit von der richtigen Erklärung des Satzes ab in dem S. 5. angeführten Citate aus Origenes: εἴ τις ἐκκλησία κτλ. In Bezug auf dieſen Satz ſagt nun Bleek S. 107. ſeiner Einleitung: «Dieſes klingt doch offenbar ſo, als ob das Verfahren, den Brief als pauliniſch zu achten, förmlich einer Entſchuldigung bedürfe; es erſcheint das hiernach nur als eine ſeltene Ausnahme von der gewöhnlichen Praxis, ſo daß im Allgemeinen der Brief in der Kirche nicht das Anſehen eines pauliniſchen hatte.» Dies nun, meinen wir, iſt offenbar zu viel geſchloſſen. Εἰ mit dem Ind. ſetzt ja einen Fall in der Idee, ohne weder pro noch contra darüber etwas zu entſcheiden, ob derſelbe faktiſch eintreten werde oder nicht. Wenn Gamaliel ſagt: εἰ τὸ ἔργον ἐκ θεοῦ ἐστιν κτλ., liegt denn darin irgend eine Erklärung, daß das Werk nicht aus Gott ſei? Wenn wir ſagen: «Wenn ein preußiſcher Unterthan ſich glücklich fühlt, ſo hat er ein Recht dazu;» — wer wollte daraus ſchließen, daß dies nur als ſeltene Ausnahme vorkomme? Vielmehr konnte ſich Origenes ſelbſt eben ſo ausdrücken,

---

neueren Kritik unſeres Briefes manchen Beleg dar. So erſcheint z. B. Bertholdt in ſeiner Anführung des S. 4. Anm. *) mitgetheilten Citats aus Origenes — wir müſſen den ſtarken Ausdruck gebrauchen — geradezu als abſichtlicher falsarius. Jenes Zeugniß des Origenes nämlich, welches bei Euſebius allerdings in zwei verſchiedenen Fragmenten vorkommt, hat auch er in zwei Stücke getheilt und an zwei verſchiedenen Stellen ſeiner Einleitung angeführt, Th. VI. S. 2944. und 2956., aber nicht ſo, wie man billigerweiſe erwarten ſollte, daß jedes Fragment vollſtändig für ſich angeführt würde, ſondern ſo, daß bei der Trennung des Citats gerade der Satz ausgefallen iſt, welcher dem Räſonnement des Kritikers im Wege war, nämlich derjenige, welcher die hiſtoriſche Baſis des Urtheils des Origenes enthält: εἴ τις οὖν ἐκκλησία .... παραδεδώκασι, und die Auslaſſung dieſes wichtigen Satzes iſt nicht mit Einem Worte angedeutet! Auch Schulz hat ſich derſelben Auslaſſung ſchuldig gemacht, wie ſchon von Steudel in ſeiner Rec. des Schulziſchen Werkes gerügt worden; bei ihm findet indeß dieſe, an ſich unverantwortliche, Untreue im Citiren darin eine Entſchuldigung, daß — wie viel Fleiß er auch auf die Behandlung der inneren Gründe verwandt hat — die hiſtoriſchen Zeugniſſe bei ihm überaus flüchtig und oberflächlich behandelt worden ſind, ſo daß auch dieſe Auslaſſung vermuthlich eine unabſichtliche iſt, während bei Bertholdt dieſes nicht der Fall ſeyn kann.

wenn sämmtliche Kirchen in der Annahme des pauliniſchen Urſprungs einig waren. Frägt man nach dem Grunde, warum er hier gerade dieſe Ausdrucksweiſe wählte, ſo mag es ſeyn, daß er aufmerkſam darauf machen wollte, daß nicht alle Kirchen in dem Stücke einig wären, nur würde es dann immer noch nicht nöthig ſeyn, an diſſentirende morgenländiſche Kirchen zu denken. Origenes, welcher unter eben dem Zephyrinus in Rom war, — wie Storr bemerkt — zu deſſen Zeiten Cajus gegen den Proclus disputirte und nur dreizehn Briefe Pauli anerkannte, konnte den Diſſenſus des Abendlandes im Sinne haben. Als wahrſcheinlicher kommt mir indeß vor, daß Origenes bei dieſem Satze die Annahme der pauliniſchen Abfaſſung als die allgemein kirchliche vorausſetzt, und daß er eigentlich nur ſagen will: «Ich will nicht unterſuchen, inwieſern das Urtheil der Gemeinden über dieſen Gegenſtand über allen Zweifel erhaben ſei (und zwar denkt er dabei an die ihm und andern Einzelnen aus innern Gründen aufgeſtoßenen Bedenken), jedenfalls haben ſie einen guten Grund für ſich.» Daß, wie Bleek will, nur ausnahmsweiſe von der einen und der anderen Kirche der Brief für pauliniſch gehalten worden und mithin die allgemeine Tradition dieſer Annahme durchaus ungünſtig geweſen, wird überdies, wie uns ſcheint, als völlig unrichtig durch zwei andere Stellen des Origenes erwieſen, wo dieſer Kirchenvater ebenfalls die Zweifel an der Abfaſſung des Briefs von Paulus erwähnt. In Matth. 23, 27. bedient er ſich des Ausdrucks: pone aliquem abdicare epistolam ad Hebraeos quasi non Pauli, und epist. ad Afric. c. 9. ſagt er: ἀλλ' εἰκός τινα θλιβόμενον ἀπὸ τῆς εἰς ταῦτα ἀποδείξεως (dadurch, daß der Hebräerbrief 11, 37. das apokryphiſche Faktum der Zerſägung des Jeſaia beſtätige) συγχρήσασθαι τῷ βουλήματι τῶν ἀθετούντων τὴν ἐπιστολὴν ὡς οὐ Παύλῳ γεγραμμένην, πρὸς ὃν ἄλλων λόγων κατ' ἰδίαν χρήζομεν εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι Παύλου τὴν ἐπιστολήν. Wer wird ſich überzeugen können, daß Origenes ſich über die Zweifel an der pauliniſchen Abfaſſung ſo ausgedrückt hätte, wenn dieſelben auf hiſtoriſchem Grunde geruht hätten und durch alle Gemeinden verbreitet geweſen wären? Werden nicht gerade durch dieſe zwei Stellen jene Zweifel ſehr deutlich als Privatzweifel bezeichnet,

welche, wie bei Origenes selbst, aus inneren Schwierigkeiten entstanden waren, welche man sich nicht zu lösen vermochte?*) Dasselbe ergiebt sich aus dem Satze: ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία κτλ. Haben nämlich die einen der hier erwähnten Zweifler den Lukas, die anderen den Clemens Romanus für den Verfasser gehalten, so sieht man gerade aus diesen Hypothesen, daß die Stylverschiedenheit unseres Briefes auf die Bedenken gegen die pauliniſche Abfassung leitete. Zur Bestätigung unserer Behauptung, daß nicht Gemeinden und noch weniger die Mehrzahl der Gemeinden den Brief für unpauliniſch gehalten, kommt noch das Zeugniß des Eusebius hinzu, welcher hist. eccl. l. 3. c. 3. nur von Einzelnen spricht, die — und noch dazu mit Berufung auf die abendländiſche Kirche — Zweifel gehegt: ὅτι γε μήν τινες ἠθετήκασι τὴν πρὸς Ἑβραίους, πρὸς τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ὡς μὴ Παύλου οὖσαν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι φήσαντες, οὐ δίκαιον ἀγνοεῖν. Wie hätte auch überhaupt Eusebius von der pauliniſchen Abfassung so zuversichtlich sprechen können, wenn dieselbe zur Zeit des Origenes der Mehrzahl der Gemeinden zweifelhaft gewesen wäre?

Noch bleibt in dem Zeugnisse des Origenes die Würdigung der wichtigen Worte: οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι übrig, welche, wie wir sahen, von Bertholdt und Schulz unverantwortlicherweise ausgelassen, von Eichhorn u. A. gar keiner näheren Beachtung gewürdigt worden. Bleek geht natürlich auf genauere Erwägung derselben ein. Es frägt sich, wie weit weist uns der Ausdruck ἀρχαῖοι bei Origenes zurück? Bleek meint, er könne sich sehr wohl denken, daß Origenes bei dem Ausdrucke nur den (etwa dreißig Jahr früher, als er, verstorbenen) Clemens und den Pantänus im Sinne gehabt habe, — und in der That, nur wenn dies der Fall ist, kann die angegebene Auffassung des εἴ τις ἐκκλησία κτλ. von Bleek sich mit diesem Ausspruche des Kirchenvaters vereinigen lassen. Sollte aber würklich ἀρχαῖοι sich auf Männer beziehen können, von denen

*) Richtiger als Bleek drücken sich die nach ihm erschienenen Einleitungen über diesen Punkt aus: de Wette, Schott. Der erstere sagt nur: „Origenes, ob er gleich den Brief als pauliniſch anführt, weiß von Zweifeln gegen denselben.“

der eine damals, als Origenes jene Worte schrieb, vielleicht erst seit zwanzig, vielleicht erst seit zehn Jahren todt war? Sollte er diese zwei alexandrinischen Lehrer mit einem so allgemeinen, unbestimmten Prädikate angeführt haben? Muß nicht das Wort ἀρχαῖος hier in demselben Sinne genommen werden, den es bei Eusebius in den Formeln hat: ταῦτα μὲν ὡς ἐξ ἀρχαίων ἱστορίας εἰρήσθω, und διὰ τῆς τῶν ἀρχαίων παραθέσεως (hist. eccl. 2, 1. 3, 24.)? Erklären wir nun den Ausdruck des Origenes nach dem des Eusebius, so führt uns derselbe allerdings — wie Hug sich ausdrückt — auf Männer, «die dem apostolischen Zeitalter nahe stehen» *), und wir stellen, nach jenen Worten des Origenes, als eine Thatsache auf, daß nicht lange nach den apostolischen Zeiten unser Brief bereits als paulinisch angesehen worden ist, und zwar im Oriente, wo man bei der Nähe von Palästina am ersten über den Verfasser unterrichtet seyn konnte.

Bei dieser unbefangenen Prüfung der historischen Zeugnisse, bei welcher wir gänzlich von dem abzusehen suchten, was wir etwa als Resultat zu erhalten wünschten, ergiebt sich uns, daß zu den Zeiten des Origenes allerdings einzelne Zweifel an der paulinischen Abfassung verbreitet waren, daß aber die allgemeine, auf alte Tradition sich stützende Annahme für dieselbe sprach, und wenn Origenes selbst die Entscheidung giebt, nur die νοήματα seien auf Paulus zurückzuführen, nicht aber die Aufzeichnung, so sehen wir dies so wenig mit Eichhorn u. A. als ein Auskunftsmittel an, im Gegensatze zur Tradition zu Gunsten seiner subjektiven Ansicht auf irgend eine Weise noch den paulinischen Ursprung zu retten, daß wir im Gegentheil mit Storr (Einleitung §. 4.) ein Auskunftsmittel darin erkennen, sein subjektives kritisches Urtheil mit der Macht der objektiven historischen Tradition in Einklang zu bringen. **) Und so klar

*) Zwar wird auch z. B. noch Irenäus bei Eusebius als einer τῶν ἀρχαίων ἐκκλησιαστικῶν πρεσβυτέρων bezeichnet (hist. eccl. 5, 8.), indeß war dieser auch von ihm um beinahe anderthalb hundert Jahre entfernt.

**) So auch Hug: „Man machte (in Alexandrien) frühe die Bemerkung, daß die Schreibart des Briefes sich von dem paulinischen Vortrage

ſcheinen uns die Thatſachen für dieſe Behauptung zu ſprechen, daß wir von einem ſo unbefangenen Forſcher, wie Bleek, bei einer erneuten Erwägung des Gegenſtandes Beiſtimmung hoffen zu dürfen glauben.

Nach Origines finden wir den Brief — was doch wahrlich um ſo weniger einzig und allein aus der Autorität dieſes Kirchenvaters erklärt werden kann, da es vielmehr gewiſſermaßen in Widerſpruch mit derſelbigen geſchah — in der alexandriniſchen Kirche allgemein als pauliniſch anerkannt, ſo im dritten Jahrhunderte von dem Biſchof Dionyſius, von dem Biſchof Petrus, dem Häretiker Hierax (ſ. Bleek S. 131. ff.).

Es fragt ſich nun, was die übrigen Abtheilungen der morgenländiſchen Kirche in dieſer Zeit über den Verfaſſer des Hebräerbriefes feſtgeſetzt haben, und dieſe Frage gewinnt dadurch an Wichtigkeit, daß, wie wir ſahen, die Kritiker geneigt ſind, die günſtigen Urtheile der alexandriniſchen Väter für die Abfaſſung von Paulus aus der Vorliebe für den allegoriſchen Inhalt deſſelben abzuleiten. Sofort würde nun die Unrichtigkeit dieſer Vorausſetzung ſich darthun laſſen, wenn wir mit Sicherheit behaupten könnten, ſchon die Aufnahme unſeres Briefes in die zwei älteſten Ueberſetzungen des N. T. in die Peſchito und in die lateiniſche (am Ende des zweiten oder am Anfange des dritten Jahrh.) zeuge für die Anerkennung ſeines apoſtoliſchen Urſprungs; ſo auch Stuart I. S. 97. Gleichwie nämlich die Schriften ſolcher Männer, welche nicht in die Zahl der Apoſtel gehörten, nur beiläufig oder gar nicht allegirt zu werden pflegten, ſo läßt ſich auch, kann man ſagen, nicht erwarten, daß Ueberſetzungen von ihnen hätten angefertigt werden ſollen. Mit Sicherheit läßt ſich jedoch jene Behauptung nicht aufſtellen. Denn ſchon der Umſtand, daß wir im Abendlande in demſelben Zeitraume unſern Brief als nicht pauliniſch bezeichnet finden, in welchem die alte Itala entſtand, erweiſt das Gegentheil. Rückſichtlich der Peſchito iſt aber auch Bleek geneigt zuzugeben, daß ſchon bei ihrer Abfaſſung dieſelbe Anſicht über den Verfaſſer

auffallend unterſcheide. Ungeachtet dieſer Wahrnehmung, welche gerade auf einen andern Vf. zu führen ſchien, getraute ſich Niemand, ihn dem Apoſtel abzuſprechen."

des Briefes in der syrischen Kirche existirte, welche die spätern syrischen Schriftsteller sämmtlich theilen (Bleek S. 439.). — Suchen wir nun nach zuverlässigeren Zeugnissen, so finden wir uns leider beinahe gänzlich von solchen verlassen. Zweie sind uns jedoch übrig geblieben, und sind hinreichend, um das Irrige der erwähnten Hypothese zu beweisen, falls nicht schon andere Gründe dieses thäten. Das eine ist das des Methodius, Bischofs von Olympus in Lycien, später von Tyrus (c. 290), das andere findet sich in einem Schreiben der antiochenischen Synode an Paul von Samosata (c. 264.). In den Schriften des Methodius hat Lardner (principal facts Vol. V. p. 258) mehr als ein Zeugniß für unseren Brief und insbesondere zwei Stellen, wodurch die pauliniſche Abfassung bewiesen wird, nachgewiesen. In der Schrift convivium decem virg. orat. 10. ap. Combef. p. 96. findet sich die Stelle: *εἰ ὁ νόμος ἐστὶ κατὰ τὸν ἀπόστολον πνευματικός, τὰς εἰκόνας ἐμπεριέχων τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*, ebendaselbst p. 116.: *μυρίον γὰρ ἔξετε κλέος, ἐὰν ἀφέλητε νικήσασαι τοὺς ἐπ' αὐτοῦ στεφάνους ἕπτα, δι' οὓς ὁ ἄγων ἡμῖν πρόκειται καὶ ἡ πάλη κατὰ τὸν διδάσκαλον Παῦλον.* Die erstere Stelle nun ist nach Lardner eine Anspielung auf Hebr. 10, 1., die letztere auf 12, 1. Bei der letzteren wird man gewiß nicht umhin können, dieses zuzugeben, wie auch Bleek gesteht; bei der ersteren könnte man eher zweifelhaft seyn, jedoch wird die Annahme einer Reminiscenz aus dem Hebräerbriefe dadurch unterstützt, daß jener Kirchenvater unzweifelhaft an anderen Stellen unseren Brief benutzt hat, wo er nicht gerade den Namen des Paulus hinzufügt. Unzweifelhaft ist auch das andere Zeugniß aus dem Schreiben der erwähnten Synode, — es findet sich bei Mansi Collect. concil. T. 1. p. 1038. — so daß auch Bleek aus diesem Zeugnisse den Schluß macht: «es beweist dieses wohl, daß der Brief in Antiochien damals allgemein als pauliniſch angesehen war, so daß auch von Seiten des Gegners kein Widerspruch dagegen befürchtet ward.»

Auf diese zwei Zeugnisse gestützt dürfen wir demnach behaupten, daß nicht bloß in der ägyptischen, sondern auch in den kleinasiatischen Gemeinden im dritten Jahrhunderte unser

Brief als eine Schrift des Apostels Paulus anerkannt war, *) und daß Zweifel dagegen vermuthlich nur von Privatpersonen ausgesprochen wurden. Doch machen wir schon hier aufmerksam, daß vielleicht Irenäus als Zeuge dafür angeführt werden dürfe, daß jene Anerkennung in Kleinasien nicht allgemein war.

Ganz anders verhält es sich dagegen im Abendlande. Von den frühesten Zeiten an, aus denen uns Kunde geworden ist, wird in allen Theilen des Abendlandes der Brief für nicht paulinisch angesehen. Der älteste Zeuge ist hier am Ende des zweiten Jahrhunderts Irenäus, freilich in seinen eigenen Schriften nur ein negativer; in seiner ausgedehnten Schrift adv. haereses, wo er so fleißigen Gebrauch von den paulinischen Briefen macht, findet sich nämlich auch nicht ein Citat aus dem an die Hebräer. Bei Erwähnung eines anderen seiner Werke *βιβλίον διαλέξεων διαφόρων* bemerkt daher auch Eusebius hist. eccl. 5, 26. als etwas Merkwürdiges, daß darin ein Citat aus dem Hebräerbriefe und eines aus der Weisheit Salomonis vorkomme. Durch diesen spärlichen Gebrauch unseres Briefes bei Irenäus wird nun zunächst der Verdacht erweckt, daß er unter die, welche den paulinischen Ursprung bezweifelten, gehört habe, zumal da ihm, welcher um die Mitte des zweiten Jahrhunderts das Verwendungsschreiben für die Montanisten an Eleuthorius in Rom überbrachte, die Ansichten der römischen Gemeinde bekannt seyn mußten. Wir besitzen indeß auch ein positives Zeugniß. Photius nämlich bringt in seiner biblioth. cod. 232. ed. Bekker p. 291. einen Ausspruch des Stephanus Gobaras aus dem sechsten Jahrhundert bei, worin es heißt, daß weder Irenäus, noch dessen Schüler Hippolytus (am Anfang des dritten Jahrhunderts) den Brief

*) Absichtlich wollen wir hier nicht von der Stelle des Hieron. in der ep. 129. ad Dard. Gebrauch machen: illud nostris dicendum est, hanc epistolam, non solum ab ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis Graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli apostoli suscipi, da der Zusatz licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur Dunkelheit hat, und jedenfalls wohl die Worte des Kirchenvaters nicht streng nach dem Buchstaben genommen werden können, vergl. unten §. 3., wo dieser Ausspruch nochmals erwähnt wird.

für paulinisch gehalten. Freilich verliert dies Zeugniß nicht wenig an Glaubwürdigkeit dadurch, daß Eusebius, welcher vermöge seiner besonderen Hochachtung des Irenäus ein besonderes Kapitel hat: ὅπως ὁ Εἰρηναῖος τῶν θείων μνημονεύει γραφῶν hist. eccl. 5, 8., dieses wichtigen Umstandes gar nicht Erwähnung thut. Jedoch er deutet selbst an, daß er alle Schriften jenes alten Kirchenvaters nicht gelesen habe, und ein wichtiger Umstand ist ferner der, daß in Betreff jenes Hippolytus, des Schülers des Irenäus, Photius an einer andern Stelle cod. 121. selbst das Zeugniß des Gobaras bestätigt. Bekanntlich hat nun Irenäus seine Jugend in Kleinasien zugebracht. Wenn um dieses Grundes willen Bleek ihn einen «Repräsentanten» der Ansichten in Kleinasien nennt, so ist dieses in dem vorliegenden Falle zu viel gesagt, denn gewiß ist die Verbreitung der antipaulinischen Ansicht im Abendlande, zumal in Rom, der Hauptbestimmungsgrund für ihn gewesen; aber das könnte man sagen, die entgegengesetzte Meinung dürfte bereits in der früheren Umgebung des Irenäus manchen Widerspruch erfahren haben, da er ja sonst wohl nicht so völlig zu der Ansicht der Abendländer übergetreten seyn würde.

Aus der afrikanischen Kirche besitzen wir das Zeugniß des Tertullian. Ihm ist, wie es scheint, die Annahme, daß Paulus der Vf. sei, gänzlich unbekannt, so daß er den Brief ohne weiteres als ein Werk des Barnabas anführt und zwar, wie dies weiter unten noch ausführlicher zur Sprache kommen wird, an einer Stelle, wo er das angelegentlichste Interesse hatte, dem Briefe alle mögliche Autorität zu verschaffen. Er hat ferner dem Markion zwar Vorwürfe gemacht, daß er durch Ausschließung der drei Pastoralbriefe den numerus epistolarum habe verfälschen wollen, aber die Verwerfung des Hebräerbriefes rechnet er ihm nicht zum Verbrechen an, wie er es gethan haben müßte, falls er ihn selbst für paulinisch gehalten hätte (adv. Marc. 5, 20.). Auch bei Cyprian finden sich zwei Stellen, aus denen sich ergiebt, daß er unseren Brief aus der Zahl der paulinischen ausgeschlossen; adv. Iud. lib. 1. c. 20. und de exhort. mart. c. 11. sagt er nämlich, Paulus habe eben so wie Johannes in der Apokalypse nur an sieben Gemeinden geschrieben, — eine Parallelisirung, welche sich

auch in dem sofort anzuführenden Muratorischen Kanon und bei dem Bischof Viktorin († c. 303.) findet und voraussetzt daß der Hebräerbrief nicht mit unter die pauliniſchen gezählt worden sei. Ein besonders wichtiges Zeugniß aus der afrikanischen Kirche im dritten Jahrhundert ist ferner das des Novatian. Auch in seinen Schriften wird von dem Hebräerbrief nirgend Gebrauch gemacht, während doch gerade er aus demselben Grunde, welcher auch bei Tertullian statt findet und den wir weiter unten berühren werden, um der Stelle Hebr. 6, 4 — 6 willen, vorzügliche Veranlassung gehabt hätte, unserm Brief zu benutzen und demselben eine besondere Autorität zuzuschreiben. — Wie in der afrikanischen Kirche des Occidents, so wurde auch in der römischen der Brief nicht als pauliniſch angesehn. Von dem römischen Presbyter Cajus am Ende des 2ten Jahrhunderts berichtet Eusebius hist. eccl. 6, 20., daß er nur dreizehn Briefe des Apostels annahm, den an die Hebräer aber ausschloß. Eben so hat der dem Ende des zweiten Jahrhunderts zugehörige, sogenannte, Muratorische Kanon nur dreizehn pauliniſche Briefe aufgezählt (vergl. Bleek S. 122. ff.).

Gehen wir nunmehr aus dem dritten in das vierte Jahrhundert über, so finden wir den Standpunkt der Frage sehr verändert. Sämmtliche Kirchenlehrer nämlich der verschiedensten Gegenden des Morgenlandes treten im vierten Jahrhundert, ohne Ausnahme, als Zeugen für den pauliniſchen Ursprung auf: der Bischof Alexander von Alexandrien, der Mönch Antonius, Athanasius, Didymus, Theophilus von Alexandrien, Eusebius von Cäsarea, Gregor von Nazianz, Basilius, Epiphanius, die syrischen Schriftsteller Jakob von Nisibis und Ephräm Syrus u. s. w. Von den hier Genannten verdient vor Allen der kritische Eusebius eine nähere Erwägung. Er hat sich an mehreren Stellen über unsern Brief erklärt. In der Hauptstelle über den Kanon hist. eccl. 3, 25. begreift er denselben mit unter die pauliniſchen als ein Homologumenon, l. 3, 3. giebt er die Zahl der zuverlässigen pauliniſchen Briefe auf vierzehn an, auch 2, 17. führt er den Hebräerbrief als pauliniſch an. Indeß berührt er auch den Widerspruch, welcher sich hie und da in der Kirche gegen

dieſe Anſicht erhoben hatte. Er ſagt in der ſchon oben S. 4. angeführten Stelle, daß die römiſche (lateiniſche) Kirche den Brief nicht annehme, und daß auch einige Griechen dieſer Anſicht beigetreten wären, ferner ſpricht er l. 3. c. 38. ſo von der Aufnahme des Briefes in den Kanon, daß er den Widerſpruch dagegen zu beſeitigen ſucht. Nach der oben S. 3. Anm. **) angeführten Stelle ſetzt er nämlich hinzu: ὅθεν εἰκότως ἔδοξεν, αὐτὸ τοῖς λοιποῖς ἐγκαταλεχθῆναι γράμμασι τοῦ ἀποστόλου. Endlich begreift er ihn an einer Stelle auch unter den ἀντιλεγομένοις (6, 13.) und erwähnt ihn neben den Briefen des Barnabas, Clemens und Judas. Den anſcheinenden Widerſpruch, der hiedurch mit ſeiner früheren Angabe, daß der Brief unter die Homologumena gehöre, entſteht, iſt wohl von Bleek richtig durch die Bemerkung gelöſt worden, daß Euſebius, wenn er ein Buch unter die Homologumena zählte, damit nicht ausſagen wollte, es ſei gar kein Widerſpruch, ſondern nur, es ſei kein triftiger Widerſpruch dagegen erhoben worden.

Während alſo in dieſem Zeitraume im Morgenlande der Zweifel an dem pauliniſchen Urſprunge des Sendſchreibens als erloſchen zu betrachten iſt, dauert derſelbe zwar im Abendlande noch fort, fängt ſich aber immer mehr an zu verlieren. Marius Victorinus, Zeno Phöbadius, Optatus und andere Schriftſteller des Abendlandes, von denen man erwarten ſollte, daß ſie unſeren Brief anführen würden, bedienen ſich deſſelben nicht; der Commentar des Ambroſiaſter über die pauliniſchen Briefe übergeht den Hebräerbrief. Euſebius l. 5. c. 20. ſagt, daß εἰς τὸ δεῦρο noch einige der Lateiner den Brief verwerfen. Dagegen findet ſich ſchon beſtimmte Anerkennung deſſelben als eines Werkes des Apoſtels bei folgenden lateiniſchen Schriftſtellern dieſes Jahrhunderts: bei Hilarius († 368), Lucifer Calaritanus († 371), Ambroſius, Philaſtrius, Gaudentius, ja auch bei den Häuptern unter den abendländiſchen Kirchenlehrern, Hieronymus und Auguſtin, wiewohl bei dieſen beiden Männern die älteren Bedenken ſich an vielen Stellen ihrer Schriften noch geltend machen, und theils darin ſich ausſprechen, daß ſie ſelbſt ſich nicht erlauben, den Brief als pauliniſch zu citiren, theils, indem ſie des weit ver-

breiteten Bedenkens gegen diese Annahme Erwähnung thun. Und bis ins siebente Jahrhundert hinein finden sich im Abendlande die alten Zweifel wiederholt, so bei Isidorus Hispalensis.

Da wir uns nach unbefangener Prüfung genöthigt gesehen haben anzuerkennen, daß das Zeugniß der alexandrinischen Kirchenlehrer nicht, wie bisher gewöhnlich behauptet wurde, auf subjektiver Privatmeinung beruhte, sondern auf dem Gewichte der historischen Tradition, so gestaltet sich — vorzüglich nach diesem Ergebnisse — unsere Ansicht über die äußeren Zeugnisse für den paulinischen Ursprung um vieles günstiger, als dies bei anderen der neueren uud neuesten Kritiker der Fall ist. Nach unserer Untersuchung nämlich müssen wir urtheilen, daß die historischen Zeugnisse zu Gunsten der paulinischen Abfassung entschieden überwiegend sind, zumal da es gerade die morgenländische Kirche ist, von welcher sie ausgehen. — Nichts desto weniger müssen wir fragen, wären die Zeugnisse dieser Abtheilung der Kirche über den Verfasser unseres Briefes unzweifelhaft, woher dann die in der ganzen abendländischen Kirche verbreitete entgegengesetzte Ansicht? Läßt sich vielleicht irgend eine zufällige Ursache entdecken, warum das Abendland den Apostel als Verfasser des Briefes nicht annehmen wollte? Ließe sich eine solche auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit nachweisen, so möchte man geneigt seyn, ihr Beifall zu schenken. Neuere und ältere Vertheidiger der paulinischen Abfassung haben eine solche Nachweisung versucht. Eigenthümlich zwar, aber auch in gleichem Maaße unwahrscheinlich ist die Hypothese, welche Storr aufgestellt hat. Nach Storr soll Markion im Abendlande die Veranlassung zur Verwerfung der paulinischen Abfassung gegeben haben. Dem antijudaistischen Gnostiker sei dieser Brief vorzüglich verhaßt gewesen; er habe daher im Abendlande alles, was sich gegen die paulinische Abfassung desselben einwenden ließ, geltend gemacht; bevor die römischen Christen noch genauer seine Irrthümer in der Lehre gekannt, hätten sie sich von den kritischen Gründen des Mannes überzeugen lassen, und, nachdem er sich als Häretiker erwiesen, sei es nicht mehr möglich gewesen, die einmal angeregten Zweifel wieder niederzuschlagen. Kaum bedarf diese überaus unwahrscheinliche Hypothese einer Widerlegung, da

sie keinem Anderen, als ihrem Urheber selbst, eingeleuchtet zu haben scheint. Mehr empfiehlt sich dagegen die schon von Aelteren, wie von Spanheim, Wetstein u. s. w., vertheidigte, neuerdings besonders von Hug scharfsinnig ausgebildete Hypothese, nach welcher der Gegensatz der abendländischen Kirche gegen die Montanisten die Annahme der paulinischen Abfassung verdrängt haben soll. Da nämlich die Montanisten, wie später auch die Novatianer, die strengere Meinung der ersten christlichen Kirche vertheidigten, daß die lapsi nicht wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden dürften, so bot sich ihnen für diese Ansicht in der ganzen Schrift keine anscheinend schlagendere Stelle dar, als Hebr. 6, 4. ff., und in der That erwähnen mehrere Schriftsteller, daß die Novatianer jene Stelle für sich geltend gemacht haben, Ambrosius de poenit. l. 2. c. 3., Philastrius Haeres. 89., Theodoret und Chrysostomus zu Hebr. 6, 4. u. s. w. Die Verlegenheit nun, dieser biblischen Autorität zu begegnen, soll die Lateiner dazu bewogen haben, den Brief überhaupt dem Apostel abzustreiten, während die Griechen — wie Hug sich ausdrückt — «als bei diesem Streit weniger angefochtene Zuschauer» sich begnügten, auf exegetischem Wege den Häretikern jene Waffe zu entreißen. Schon von vorn herein muß jedoch dies gegen diese Hypothese Verdacht erwecken, daß es an jedem Beispiele fehlt, woraus sich als Praxis der Kirche erweisen ließe, daß man anerkannte Schriften des N. T., sobald man dadurch hoffen konnte, häretischen Gegnern eine Waffe zu entwinden, ganz aufgab; lieber nahm man zu den gezwungensten Interpretationen seine Zuflucht, wie dies eben auch bei der Erklärung von Hebr. 6, 4. geschehen ist. Es kommt aber ein noch viel entscheidenderes Argument hinzu. Es haben nämlich zwar die Anhänger des Novatian die angeführte Stelle zu Gunsten ihrer Lehre benutzt, aber weder Novatian selbst, noch auch das Haupt der montanistischen Partei Tertullian; ja was noch mehr ist, wie schon oben S. 3. angedeutet wurde, gerade in derjenigen Schrift, wo Tertullian den Endzweck hat, die von ihm früher in dem Buche de poenitentia ausgesprochenen laxeren Ansichten über das Bußwesen zu widerlegen, führt er den Hebräerbrief als eine Schrift des Barna-

das an, nämlich in seinem Buche de pudicitia c. 20. Er hatte hier das Interesse, unserem Briefe alles nur mögliche Gewicht zu vindiciren, und thut dies auch würklich, insofern er nämlich Alles angiebt, was dazu dient, die Autorität des Barnabas ins Licht zu stellen. Nichts desto weniger sucht er auf keine Weise den Brief auf Paulus zurückzuführen, sondern läßt vielmehr das Allegat aus demselben auf die vorhergegangenen Beweisstellen aus dem apostolicum instrumentum, aus den Schriften des Paulus und Johannes, nur wie einen Appendix folgen, und sagt, daß er nur noch ex redundantia ein testimonium superinducere wolle. Hätte nun dieser Kirchenvater auch nur gewußt, daß der Brief an die Hebräer auch dem Paulus zugeschrieben wurde, so ist es in der That nicht denkbar, daß er dieses so völlig unerwähnt gelassen haben sollte. Noch weniger aber läßt sich unter diesen Umständen annehmen, daß die abendländische Kirche durch Montanisten und Novatianer die bis dahin gangbare Ansicht über den Verfasser des Briefes aufzugeben veranlaßt worden sei. Denn auch was den Novatian betrifft, von dem wir mehrere Schriften besitzen, in denen sich zahlreiche Citate von Bibelstellen finden, so hat dieser nirgend auf den Hebräerbrief sich berufen, vielmehr scheint es zu Folge des von einem unbekannten Verfasser herrührenden tractatus ad Novatianum haereticum bei Galland III. p. 362 — 370., daß Novatian sich vorzüglich auf Matth. 10, 33. gestützt habe. Unter diesen Umständen hat denn auch der neueste eifrige Vertheidiger der pauliniſchen Abfassung Stuart nicht gewagt, jene Hypothese mit Entschiedenheit sich anzueignen. Er sagt von ihr Th. 1. p. 131: as a matter of fact, this cannot be established by direct historical evidence, und weiterhin: but what ever might have been the cause, that the epistle was pretty generally rejected by the churches of the West, the fact that it was so cannot reasonably be disputed.

Kann nun das Zeugniß des Abendlandes weder durch diese, noch durch andere Hypotheſen geschwächt werden, müssen wir bei ihm eben so wohl als bei denen des Morgenlandes die historische Basis anerkennen, so können auch die gehäuften Zeugnisse des Morgenlandes keine entscheidende Ueberzeugungskraft auf uns ausüben, und wir müssen die Möglichkeit zuge-

stehen, daß die morgenländische Tradition über den Verf. des Briefes schon früh irre geleitet wurde, und vielleicht kann Irenäus als derjenige Kirchenvater angesehen werden, bei welchem die älteste Ansicht des Morgenlandes sich erhalten hat.

§. 2. Innere Zeugnisse.

A. Andeutungen über den Verfasser aus einzelnen Stellen.

Während sonst bei Schriften, deren Verfasser streitig ist, häufig die Argumente Einer Gattung ganz für den angeblichen Autor und die einer anderen gegen denselben streiten, ergiebt sich uns bei unserem Briefe der merkwürdige Fall, daß in mehreren Theilen der Untersuchung auf beiden Seiten gleich namhafte Gründe zu stehen scheinen. So ist dies auf dem Gebiete der innern Zeugnisse der Fall, wenn wir uns nach einzelnen Stellen in der streitigen Schrift umsehen, aus denen sich eine Andeutung über die Person des Briefstellers ableiten ließe. Wir finden nämlich im letzten Kapitel eine Anzahl von Andeutungen, welche sämmtlich den Apostel als Verf. zu verrathen scheinen, Hebr. 13, 18. 19. (10, 34.) 23. 24.; dagegen scheint der Ausspruch Kap. 2, 3. aufs bestimmteste gegen ihn zu sprechen. Was diese letztere Stelle zunächst betrifft, so erscheint ein solcher Ausspruch, wo der Verf. seine Kenntniß vom Evangelio, statt auf den Herrn selbst, auf die zurückführt, welche den Herrn unmittelbar vernommen haben, — vorzüglich wenn man pauliniſche Aussprüche, wie Gal. 1, 1. 11. 16. 2, 6. 2 Kor. 11, 5. 12, 1—5. dagegen hält — als auf keine Weise zu einem Paulus passend, welchem überall alles daran liegt, darzuthun, daß er kein unansehnlicherer Zeuge der Wahrheit sei, als eben die, welche im unmittelbaren Umgange mit dem Erlöser gestanden. In der That ist von Männern wie von Luther, Calvin, den Magdeburger Centuriatoren und eben so von vielen Neueren diese einzige Stelle als ein absolut entscheidender Beweis gegen den pauliniſchen Ursprung angesehn worden. Und kaum können wir anders, als diesem Urtheile beistimmen, wenn wir zumal bedenken, an welche Gemeinden unser Brief geschrieben ist, nämlich gerade an Juden-

christen, an die strengsten Judenchristen, von denen die apostolische Autorität des Paulus am ehesten in Zweifel gezogen wurde, wo dieser Apostel gerade so sehr, als bei den Galatern, Veranlassung gehabt hätte, die Gleichheit seiner Autorität mit der der andern Zeugen des Evangelii aufs stärkste hervorzuheben. Vergl. die Auslegung jener St.

Während wir nun die Beweiskraft jenes Ausspruchs willig anerkennen, müssen wir indeß gestehen, daß auch die aus Kap. 13. entlehnten Gründe für Paulus ein nicht geringes Gewicht haben. Man kann sagen, daß die angeführten Stellen, zusammen genommen, uns in eine historische Situation versetzen, wo alles zusammen stimmt, Paulus als den Verf. des Briefes und dessen Gefangenschaft in Rom als Abfassungszeit zu bezeichnen. Der Verf. ist gefangen, — zwar ließe sich das ἵνα ἀποκατασταθῶ ὑμῖν auch auf etwas anderes beziehen, als auf eine Freilassung aus dem Gefängnisse, aber dies letztere ist doch das Wahrscheinlichere, ja es würde über jeden Zweifel erhoben, wenn Kap. 10, 34. die Lesart τοῖς δεσμοῖς μου die richtige wäre *), — er hofft in Kurzem der Gemeinde wieder geschenkt zu werden, er erwähnt als seinen Freund und Gefährten einen der Gemeinde wohl bekannten Timotheus, mit diesem will er dann die Gemeinde besuchen; überdies grüßt er von den οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, welches man als Bezeichnung der Italiener, der Römer ansehen kann. Wie deutlich, kann man sagen, weist alles dieses auf die Zeit der ersten Gefangenschaft des Apostels und zwar auf die letzte Periode derselben! Damals hoffte er, wie dies Phil. 2, 24. (1, 25.) und Philem. V. 22. zeigt, baldige Befreiung aus dem Gefängnisse, Timotheus war ihm von Ephesus aus nachgekommen, befand sich damals in seiner Nähe und diente ihm bei den Gemeinden Kol. 1, 1. Philem. 1. Phil. 1, 1. 2, 19. 20. 23. Nimmt man, wie auch Storr und Stuart thun, 13, 23. ἀπολελυμένον in der Bedeutung von ἀποπεμφθέντα, so kann man mit dem letztgenannten Gelehrten die Vermuthung aufstellen, Paulus spreche den hier von der Reise, die Timotheus, wie Phil. 2, 23. es ver-

*) Cramer, welcher diese Lesart annimmt, macht darauf aufmerksam, wie Paulus sonst so häufig seiner Banden gedenke Eph. 3, 1. 4, 1. 6, 20. Phil. 1, 7. 13. 14. 16. Kol. 4, 18. 2 Tim. 2, 9.

ſpricht, zu den Philippern gemacht, um denſelben die beſtimmte Nachricht von der günſtigen Wendung ſeiner Angelegenheit zu bringen, er habe gehofft, bis zu deſſen Rückkehr völlig loszukommen und dann mit dem treuen Gefährten die Reiſe zu den Empfängern des Briefes anzutreten. Aber auch dann, wenn man mit Hug — was allein das Richtige iſt — ἀπολελυμένον von der Loslaſſung aus einer Gefangenſchaft verſteht, würde man ſich die hiſtoriſche Situation wohl vorſtellen können. Das Stillſchweigen der Apoſtelgeſchichte von einer ſolchen Gefangenſchaft des Timotheus würde kein triſtiger Grund zur Läugnung derſelben ſeyn, der treue Jünger konnte ja bei ſeinem Beſtreben, das Evangelium in Rom zu verbreiten, temporär in das Schickſal ſeines Lehrers verwickelt werden. Die Klage Phil. 2, 20. 21., daß die anderen Mitarbeiter nicht kräftig mit Paulus zuſammenwürken, ſondern für das Ihre ſorgen, kann dadurch veranlaßt ſeyn, daß ſie ihr Leben und ihre Freiheit nicht ſo aufs Spiel ſetzten, wie Timotheus (vgl. 2, 30.). Kol. 4, 10. wird jener Ariſtarch, der den Apoſtel auf der Reiſe nach Rom begleitete, als Mitgefangener erwähnt und Philem. 23. Epaphras. Sollte nicht den Timotheus ein gleiches Schickſal getroffen haben können? *) Man wird zugeſtehn müſſen, daß dieſe Kombination große Wahrſcheinlichkeit habe, wie dies die Gegner ſelbſt zugeſtehn, und nur darauf ſich zu-

*) Nur müßte, was die Zeit dieſer Gefangennehmung betrifft, dieſelbe nach der Abfaſſung der in der Gefangenſchaft geſchriebenen pauliniſchen Briefe ſtatt gefunden haben, denn ſonſt hätte Paulus auch den Timotheus, wie den Ariſtarch und Epaphras, als συνδέσμιος erwähnt; auch erſcheint Timotheus nach Phil. 2, 19. 23. frei, weshalb Tillemont, wiewohl unnöthigerweiſe, die Vermuthung aufſtellt, er ſei erſt auf der Reiſe nach Makedonien feſtgehalten worden: Mémoires pour servir etc. T. II. p. 144. und 542. Mit größerem Rechte könnte man gegen die hier angeführte Kombination auf den Ausdruck ἐὰν τάχιον ἔρχηται Hebr. 13, 23. provociren, welcher auf die Ankunft aus einer andern Stadt zu deuten ſcheint, mithin der Annahme einer Gefangenſchaft in Rom widerſpreche. Wie indeß, wenn der treue Gehülfe in irgend einem entfernten Theile der nach Plinius unter Veſpaſian einen Geſammtumfang von mehr als drei Meilen beſitzenden Stadt angehalten und feſt genommen worden war? Wie, wenn er in einem Orte nahe bei der Stadt, während ſeiner Miſſionsthätigkeit, ergriffen worden?

rückziehn, daß kein absolutes Muß darin liege. *) Ihr Gewicht läßt sich aber auch noch verstärken, wenn wir die Frage erwägen, wie sich die Sache gestaltet, wenn wir Paulus nicht als Verf. gelten lassen? Während bei der ersteren Annahme sich uns mehrfache bestimmte historische Anknüpfungspunkte aus dem Leben des Timotheus darbieten, werden wir hier von allen verlassen. Ja, was noch mehr ist, man hat sich bisher, wie es scheint, noch nicht einmal die Frage aufgeworfen, ob es denn auch Wahrscheinlichkeit habe, daß Timotheus zur Lebenszeit des Apostels oder auch nur nach seinem Tode zu einem andern apostolischen Manne im Verhältnisse eines συνεργός gestanden habe? Während Eichhorn es für unmöglich hält bei Lebenszeiten des Apostels, meint Bleek, man könne sich dies sehr wohl denken. Die Unmöglichkeit wollen wir nun auch nicht behaupten, aber wahrscheinlich ist es allerdings nicht. Nach dem Tode des Paulus aber war Timotheus, wie es scheint, permanenter Vorsteher der ephesinischen Gemeinde geworden. Sollte er damals auf neue Missionsreisen ausgegangen seyn? **) So sähe man sich also am Ende zu der Bertholdtschen Hypothese hingetrieben, daß dieser Timotheus ein ganz anderer sei, als der bekannte. Allein, abgesehen von der unzuverlässigen Sage von einem Timotheus, dem Sohne des Pudens und der Priscilla, ist kein Timotheus sonst im kirchlichen Alterthum bekannt. Eine solche willkührliche Annahme ist daher auch von Eichhorn, Bleek u. A. mit Recht verworfen worden.

*) Eichhorn Einleit. III. S. 458. „Wahr ist es, wenn der Verf. des Briefes seine Leser in Gesellschaft des Timotheus zu besuchen verspricht, wer fiele nicht sogleich auf Paulus als die Hauptperson der Reise, da Timotheus sein vieljähriger Reisegefährte war? Aber wer könnte dessen ohnerachtet annehmen, daß er es seyn müsse?“

**) Zwar hat Böhl gegen Heydenreich zu zeigen gesucht, daß die Nachricht des Eusebius hist. eccl. 3, 4. von dem Episkopate des Timotheus in Ephesus eine unzuverlässige Tradition sei, und wir können dies zugeben, obzwar die Beweisgründe nicht eben stark sind; aber auch Böhl nimmt an, daß seine Thätigkeit nach dem Tode des Apostels sich auf den Kreis der von dem Apostel gestifteten kleinasiatischen Gemeinden beschränkt habe, s. Böhl, über die Zeit der Abfassung der Briefe an den Timotheus, S. 40. 41.

Während nun dieses Argument für die Abfassung des Briefes durch Paulus in der römischen Gefangenschaft von dieser Seite so viel für sich zu haben scheint, wird sie uns von einer andern Seite aus, von der sie nach der ältern Ansicht eine der stärksten Stützen erhielt, aufs Neue zweifelhaft. Der Ausdruck nämlich ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας ist von den älteren Interpreten in der Regel als Periphrasis des gentile οἱ Ἰταλοί angesehen worden, als Bezeichnung der italienischen Gemeinden, die römischen mit einbegriffen. In Betreff des sprachlichen Beweises berief man sich dabei auf Raphel annot. ex Polyb. zu Matth. 15, 1. und neuerlich hat noch Stuart die Vertheidigung dieser Auffassung, wiewohl auf nicht genügende Weise, übernommen. Indeß haben selbst Vertheidiger des paulinischen Ursprungs des Briefs diese Auffassung als sprachwidrig verlassen, und die Phrase von Mitgliedern der italienischen Gemeinden verstanden, welche nach Rom gekommen waren. Und nachdem nun Schulz vorzüglich darauf gedrungen, daß die Phrase auf keine Weise als Umschreibung des gentile genommen werden könne, hat Bleek dies als entschieden angesehn und sagt: «Von τοῖς ἀπὸ τῆς Ἰταλίας konnte der Verf. nur grüßen, wenn er sich selbst nicht in Italien befand, sondern in einem andern Lande.» Wollte man dies nun auch zugeben, so bliebe immer noch, was auch Bleek zugiebt, jener Ausweg übrig, den Storr und Hug eingeschlagen. Allein wir müssen in Hinsicht dieser Phrase anderer Ansicht seyn. Allerdings kann οἱ ἀπό ebenso wie οἱ ἐκ — wie ja ἐκ und ἀπό in so vielfacher Hinsicht gleichen Sprachgebrauch haben — zur Umschreibung und insbesondere auch zur Umschreibung des gentile dienen, s. die Erkl. von 13, 24. Daher müssen wir jene Auffassung als zulässig betrachten, wiewohl wir zugestehn, daß die unter den neuesten Auslegern gewöhnliche Erklärung «aus Italien Gekommene, Flüchtlinge aus Italien» *) ungleich mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, s. d. Erkl. von 13, 24.

*) Vollständiger: οἱ παρόντες ἀπό, wie Demosthenes de rebus Chersonesi p. 93. 11. ὡς φασιν οἱ παρόντες ἀπὸ Μακεδονίας.

Bei diesem Stande der Sachen ergiebt sich uns denn, daß in dieser Klasse der innern Zeugnisse die Beweisgründe für und gegen sich ziemlich die Wage halten dürften. Nur muß man freilich gestehen: während die zuletzt entwickelten Gründe für nur dazu dienen, die Annahme der pauliniſchen Abfassung plausibel zu machen, ohne die entgegengesetzte der Wahrscheinlichkeit zu berauben, schneidet, wie es scheint, der vorhererwähnte Grund gegen die Möglichkeit ab, Paulus als Verf. anzusehen.

B. Der Lehrinhalt des Briefes.

Den Eindruck, daß zwischen den pauliniſchen Briefen und dem unsrigen ein wesentlicher Unterschied statt finde, sollte wohl kaum ein Kenner der pauliniſchen Briefe haben können. Schon Origenes fand in demselben die νοήματα des Apostels, und wenn gleich im Reformationszeitalter Männern, wie Luther und Calvin, einzelne Stellen, wie 2, 3. 6, 1. 2. 6, 4—6. 12, 17., mit der sonstigen Lehrweise des Apostels im Widerspruch zu stehen schienen, so erkannten sie doch im Ganzen den Inhalt für pauliniſch. Nicht zu verwundern daher, wenn neuere Vertheidiger des Briefes diese Uebereinstimmung des Lehrinhalts als einen Hauptbeweis für die pauliniſche Abfassung geltend gemacht haben. So Cramer (S. 68. ff.), Meyer (den Schulz bestreitet) in dem Aufsatze: über einige innere Gründe für die Abfassung des Briefes an die Hebräer von Paulus in dem 3. St. des 2. B. des theol. Journals von Ammon und Bertholdt; Steudel in der Recens. von Schulz, besonders Hug S. 461. ff. In grellen Contrast mit dieser bis dahin allgemein verbreiteten Ansicht über die Lehre des Briefes treten dagegen Kritiker der neuern Zeit, wie Bertholdt, Schulz, Seyffarth, theilweise de Wette Einl. S. 299. und Schott Isagoge S. 345. ff.; am weitesten von der gangbaren Ansicht ist Schulz abgewichen. Er stellt die eigenthümliche Meinung auf, unser Brief rühre von einem Verfasser her, welcher zu einer mystischen, jüdisch-christlichen Sekte gehörte, die mehrfach von der allgemein christlichen, insbesondere pauliniſchen Lehre abgewichen sei. Während bei Paulus das beständige Thema die Abrogation der alten Verfassung sei, bleibe unser Verfasser ganz auf jüdischem Boden stehen und suche durch mystische Auslegung das Judenthum zu verewigen. Un-

serem Verf. bestehe der Unterschied von Juden- und Christenthum nur in den zwei Stücken: einmal, daß die oberpriesterliche Würde vom Levitenstamme auf Christum übergetragen worden, der auf Melchisedek's Art zu dieser Würde gekommen, zweitens, daß das Christenthum eine gewissere Erkenntniß des ewigen Lebens gebe; in diesem jenseitigen Leben solle denn aber eben ein sublimerer Tempelkultus, ein höherer Judaismus eintreten. Diese eigenthümliche Ansicht ist indessen auch das Eigenthum ihres Urhebers allein geblieben. Schon de Wette hat ihr seine Abhandlung über die symbolisch-typische Lehrart des Briefes entgegengesetzt und sagt in derselben S. 5.: «ich halte die christliche Ansicht des Briefstellers in der Hauptsache für dieselbe, welche auch der Apostel Paulus hat.» Der Urheber jener neuen Ansicht hat sie aber auch am Ende selbst wieder zurückgenommen, *) so daß wir uns keiner Bekämpfung derselben zu unterziehen haben. Daß rücksichtlich des Lehrinhaltes zwischen unserem Briefe und den pauliniſchen ein wesentlicher Unterschied nicht statt finde, darin kommen auch die neueren Bestreiter des pauliniſchen Ursprungs überein. Bleek erklärt (S. 303.), daß «hinsichtlich der Ideen und des ganzen Kreises der Vorstellungen unsere Schrift mit keiner andern des N. T. eine größere Verwandtschaft hat, als mit den pauliniſchen.» Außer dem von Schulz allein angegebenen Unterschiede in der Lehre, sind von ihm und den anderen genannten Kritikern auch noch andere Verschiedenheiten geltend gemacht worden, z. B. daß unser Verf. von der Mitberufung der Heiden nichts wisse, welche doch bei Paulus ein Hauptpunkt sei, daß er auf die dem pauliniſchen Lehrtypus so wich-

*) Dr. Schulz hat nämlich vor einigen Jahren in Bezug auf seine Arbeit über den Hebräerbrief in den Studien und Kritiken II. 3. S. 618. folgende Erklärung abgegeben. „Ist der Hauptzweck jener Arbeit (zu beweisen, daß Paulus nicht der Verf. sei) erreicht worden, so mögen die nebenbei aufgestellten, dem Verf. jetzt selbst nicht mehr haltbar erscheinenden Vermuthungen immerhin beseitigt werden, ja Rec. sieht es nicht ungern, daß seine in mehreren Punkten mangelhafte Schrift durch die weit umfassendere, gründlichere Arbeit des Hrn. Bleek nun bald als überflüssig wird betrachtet werden können.“ Desto auffallender ist es, daß sich Dr. Großmann (de philos. Jud. sacrae vestigiis in ep. ad Hebr. 1833.) als Vertheidiger dieser von Schulz selbst aufgegebenen Ansicht aufgeworfen.

tige Lehre von der Bedeutung der Auferstehung Christi keine Rücksicht nehme, daß er den terminus πίστις in einem wesentlich verschiedenen Sinne gebrauche u. s. w. Bleek zeigt auch rücksichtlich dieser angeblichen Verschiedenheiten, daß, falls sie statt finden, sie wenigstens nicht von der Bedeutung seien, die man ihnen beigemessen hat. (Bleek S. 303 ff.) Auch was die typische Lehrmethode betrifft, so läßt sich daraus nichts erweisen, denn wenn gleich sie bei Paulus seltener ist (Gal. 4, 21 — 32. Röm. 5, 14. 1 Kor. 10, 1 — 6.), so ist auch zu berücksichtigen, theils, daß kein anderer seiner Briefe ausschließlich an Judenchristen gerichtet ist, theils, daß die ganze Tendenz dieses Schreibens, welches ja die Aufgabe hat, die christlichen Ideen schon in den alttestamentlichen Hüllen nachzuweisen, zum Gebrauche der Typik besondere Veranlassung gab; wogegen bemerkenswerth ist, daß mit Ausnahme der flüchtigen Anspielung 1 Petr. 3, 21. kein anderer apostolischer Schriftsteller Typik anwendet, wenn man nicht etwa die Beziehung auf typische Weissagungen hieherzieht, oder den Ausspruch Christi Joh. 3, 14., der indeß der Form nach als Vergleich auftritt.

Wir gehen demnach davon aus, daß eingestandenermaßen die Lehre unseres Briefes von dem pauliniſchen Lehrtypus nicht wesentlich verschieden ist, vielmehr läßt sich eine größere Anzahl solcher Aussprüche nachweisen, wo unser Verfasser ausschließlich mit Paulus übereinstimmt. Diese übereinstimmenden Lehrpunkte sind bis jetzt noch nicht auf befriedigende Weise zusammengestellt worden, selbst Bleek hat sie untermischt mit den Stellen angeführt, wo nur Uebereinstimmung im Ausdrucke statt findet (S. 316.). Zweifelhafteres bei Seite liegen lassend machen wir nur auf folgende Konsonanzen in der Lehre aufmerksam. 1) Gott der Grund und das Ziel aller Wesen 2, 10. vgl. Röm. 11, 36. 1 Kor. 8, 6. 2) Die Lehre von Christo als εἰκὼν Gottes und Vermittler bei der Weltschöpfung (außer bei Paulus nur bei Johannes, aber in modificirter Form) 1, 1 — 3. vgl. 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. 16. 3) Die Lehre von Christi Erniedrigung und der darum ihm zu Theil gewordenen Erhöhung 1, 4. 2, 9. vgl. Phil. 2, 8. 9. 4) Daß Christus dem Tode die Macht genommen 2, 14. vgl. 1 Kor. 15, 54. 55. 57. 2 Tim. 1, 10. 5) Daß Christus ein für allemal für die Sünde gestorben und

nun über alles Leiden für dieselbe erhaben ist 9, 26. 28. 10, 12. vgl. Röm. 6, 9. 10. 6) Christus der Mittler μεσίτης zwischen Gott und den Menschen, im Hebräerbrief auch ἱερεύς, worin, wie wir sofort erwähnen werden, eine Verschiedenheit, aber doch auch eine Uebereinstimmung mit der dem Paulus eigenthümlichen Idee liegt. 7) Die Lehre, daß Christus nach Vollendung des Erlösungswerkes sich über alle Himmel erhoben hat 7, 26. 4, 14. vgl. Ephes. 4, 10. 8) Daß er uns nun beim Vater vertritt (1 Joh. 2, 2. in modificirter Form) 7, 25. vgl. Röm. 8, 34. 9) Daß er zur Rechten des Vaters herrscht bis zur Ueberwindung aller entgegenstehenden feindlichen Mächte 10, 12. 13. vgl. 1 Kor. 15, 25. 10) Daß er wieder erscheinen wird zum Gericht, denen aber, die auf ihn warten, zur Seligkeit 9, 27. 28. vgl. Tit. 2, 13. 2 Tim. 4, 1. 8. Röm. 8, 24. 13, 11. 11) Daß der alte Bund nur Schattenriß der Güter des neuen 8, 5. 10, 1. vgl. Kol. 2, 17. 12) Daß zwischen dem alten und neuen Bunde das Verhältniß von σάρξ und πνεῦμα statt findet, daß jener äußerlich reinigt, aber nicht belebt, daß er nur eine pädagogische Anstalt ist 7, 16. 18. 19. 9, 9. 10. 13. 8, 7. 10, 14. 16. 20. vgl. Röm. 2, 29. 2 Kor. 3, 6, 7. Gal. 3, 3. 24. 4, 3. 9. 13) Daß erst durch Christum der freie Zutritt zum Vater erworben 10, 19. vgl. Eph. 2, 18. Röm. 5, 2. 14) Anklang an die paulinische Trias Glaube, Liebe, Hoffnung 6, 10. 11. 10, 22. 23. 24. vgl. auch die Exkl. von 6, 4. 5. Wenn Bleek, um darzuthun, daß einzelne Anklänge noch nicht die Identität des Verfassers beweisen, sich auf die Parallelen beruft, welche der erste Brief des Petrus mit denen des Paulus, und der des Jakobus mit dem ersten des Petrus gemein hat, so ist dies in dem vorliegenden Falle eine unzulässige Instanz, da diese Verwandtschaftsverhältnisse ohne Vergleich geringer sind. — Wir haben oben gesagt, daß im Wesentlichen sich der Lehrtypus des Hebräerbriefes von dem des paulinischen nicht unterscheide; unwesentlichere Verschiedenheiten, gewisse Eigenthümlichkeiten der Lehre müssen wir dagegen zugeben. Als das Bedeutendste dieser Art sehen wir folgende drei Punkte an: 1) daß unser Brief ungeachtet mehrfacher Veranlassung die Bedeutung der Auferstehung Christi nicht erwähnt. 2) Daß die Mittleridee, welche

allerdings auch Paulus kennt, und die wesentlich von der des ἱερεύς nicht verschieden ist (vgl. Hebr. 12. 23.), doch niemals bei dem Apostel in dieser letzteren Form vorgetragen wird. Man sollte meinen, wenn einmal dem Apostel die Idee des Priesterthums des Messias in der großartigen Form in das Bewußtseyn getreten wäre, in der sie in unserem Briefe auftritt, daß sie dann auch öfter in seinen Lehrbriefen vorkommen würde. 3) Daß die πίστις in unserem Briefe eine wesentlich andere sei, als die pauliniſche, läßt sich durch noch augenfälligere Beweise darthun, als sie schon Bleek gegeben hat; wohl aber dürfen wir sagen, daß das Fehlen des Gegensatzes von νόμος und πίστις, ἔργα πίστεως καὶ νόμου in unserem Briefe auffällt. Da nämlich die ganze Verirrung der Empfänger des Briefes in einem unverständigen Festhalten der ἔργα νόμου besteht, von welcher sie durch die δικαιοσύνη πίστεως hätten können frei werden, so müßte es auffallen, wenn Paulus in diesem Briefe sich gar nicht jener Form der Polemik bedient hätte. Vielleicht darf man noch hinzufügen, daß doch auch der Gebrauch typiſcher Weiſſagung und der Typik überhaupt in unserem Briefe weiter gehe, als es sich von Paulus erwarten lasse, doch — ist dies die Frage.

Jedenfalls findet sich demnach in der Lehre unseres Briefes und der pauliniſchen ungleich mehr Konvergirendes als Divergirendes. Sollen wir nun dies als eine besondere Stütze für die Annahme der pauliniſchen Abfassung ansehen? Dafür läßt sich aus diesem Umstande gewiß kein sicherer Beweis ziehen, denn, ist ein vertrauter Schüler, ein Gefährte des Apostels Verfasser des Briefes, so ist ja die Uebereinstimmung hinlänglich erklärt, da wir ja sogar in dem die Geschichte Jesu behandelnden Evangelium des Lukas die Abhängigkeit im Lehrtypus nicht ganz verkennen können, wo doch die wenigste Veranlassung war, sie hervortreten zu lassen. Und gerade der Umstand, daß bei dem Zusammentreffen der Lehre in den meisten Punkten doch auch wieder Eigenthümlichkeiten sich finden, läßt eher auf einen Schüler des großen Heidenapostels, als auf ihn selbst schließen.

C. Die Sprache und der Styl.

Wir kommen hier zu derjenigen Beschaffenheit unseres Briefes, durch welche schon ursprünglich die ersten Bedenken gegen die pauliniſche Abfassang desſelben erregt worden ſind. Wie wir oben S. 4. ſahen, ſo iſt der Sprachkenner Origenes, welcher mehrfach, z. B. in ſeinem Buche περὶ εὐχῆς, zeigt, daß er ein Beurtheiler des griechiſchen Sprachcharakters ſei, dadurch, daß die ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα ſei, bewogen worden, die Koncipirung der pauliniſchen Gedanken dieſes Briefes einem Andern, als dem Apoſtel ſelbſt, zuzuſchreiben. Aus derſelben Urſache hat Clemens Alexandrinus den Lukas als Ueberſetzer des Briefes aus dem Hebräiſchen angenommen, und Andere ſchon zur Zeit des Origenes bezeichnen ihn als Verfaſſer, welche Annahme auch dadurch unterſtützt werden kann, daß ein großer Theil der ἅπαξ λεγόμενα unſeres Briefes ſich außerdem nur noch bei Lukas findet, vgl. Grotius in dem praeloqu. zum Briefe an die Hebräer, Schott Isagoge S. 363. und beſonders Stein Comm. zum Evang. des Lukas, wo ſich ſowohl die einzelnen Worte, als auch die Konſtruktionen angegeben finden, in denen Lukas mit dem Hebräerbriefe zuſammenſtimmt.

Wir unterſuchen das ſprachliche Verhältniß unſeres Briefes zu den pauliniſchen: 1) in Bezug auf einzelne Worte und Phraſen; 2) in Bezug auf die Satzverbindung oder den Styl. Voranſchicken müſſen wir aber dieſer Unterſuchung eine andere, weder von Winer, in deſſen Grammatik man eine Würdigung der Gräcität der verſchiedenen Schriftſteller des N. T. weſentlich vermißt, noch von Bleek, welcher überhaupt auf die Unterſuchung über die Sprache nicht ſo gründlich und ausführlich eingegangen iſt, als man wünſchen möchte, angeſtellte Unterſuchung: inwiefern nämlich unſerem Briefe wirklich die klaſſiſche Reinheit zukomme, welche an ihm vielfach bewundert worden iſt, und ob er ſich in dieſer Hinſicht weſentlich von den übrigen Schiften des N. T., insbeſondere den pauliniſchen, unterſcheide. Es ſcheint rückſichtlich dieſer Frage bis jetzt ein Diſſenſus unter den neuteſtamentlichen Exegeten ſtatt zu finden. Einige finden in Betreff der Sprachreinheit einen ſolchen Unterſchied zwiſchen unſerem und den andern neuteſtamentlichen Briefen, daß Böhme S. XIV. erklärt: «stabit, ut

opinamur, sententia, epistolam omnibus reliquis N. T. scriptis adeo praestare tum rebus tum arte et eloquentia atque grammatica orationis integritate, ut nemo omnium, qui ad sacrum illum codicem aliquid operis contulerint, hujus auctor esse videatur,» wogegen Heinr. Planck in ſeiner Abhandlung de vera natura atque indole orationis graecae N. T. ſagt: «qui de Hellenismi sacri natura atque indole agere instituebant, mea sententia illud primum ponere debebant, quod non sermone culto perpolitoque, quo scriptores eruditi usi reperiuntur, sed eo potius, qui in usu quotidiano vitaeque communis consuetudine obtinuit, exarati sunt libri N. T. Neque Paulum excipio — — de ceteris res ipsa loquitur, quibus praeter communem loquendi rationem, qua usi sunt, ne innotuit quidem melior oratio.» Hat der ausgezeichnet gelehrte Verfaſſer dieſer Abhandlung nicht etwa gar beim Ausſprechen dieſer Worte den Hebräerbrief völlig vergeſſen, was in der That der Fall zu ſeyn ſcheint, ſo hat er ihn entweder für pauliniſch gehalten und der Sprache nach den pauliniſchen gleichgeſtellt, oder er hat ihn dieſen ſogar noch untergeordnet. Von der Klaſſicität der Sprache unſeres Briefes zu ſprechen iſt jedenfalls unpaſſend, indem einmal dieſes Prädikat auf die Schriftſteller bis zur Periode Alexanders beſchränkt iſt. Fragen wir, ob die Sprache unſeres Briefes rein griechiſch ſei, ſo können wir nur die κοινοί als Maaßſtab anlegen. Unter dieſen κοινοῖς müßten wir dann wiederum diejenigen unterſcheiden, welche ſich vorzugsweiſe einer reineren Sprache befleißigt haben, wie Arrian, Lukian, Aelian, und diejenigen, welche, wie Artemidorus, Appian, die Eleganz vernachläſſigen. Gewiß nun kann man den Verfaſſer unſeres Briefes nur dieſer letzteren Klaſſe beizählen *), und ſelbſt von der Spra-

*) Vgl. z. B. δεκατόω Hebr. 7, 6. 9., wofür die ächten Griechen nur δεκατεύω Xenoph. Anab. 5, 3. 9. Herod. 7, 132.; ἐνδυναμόω 11, 34. (die Verba auf όω, aus dem doriſchen Dialekt entlehnt, daher bei Pindar häufig, haben im ſpätern Griechiſch eine immer mehr zunehmende Herrſchaft); γενηθείς ſtatt γενόμενος 6, 4.; die urſprünglich den Kilikern eigenthümliche Formation des Aor. II. nach der Endung des Aor. I. Hebr. 9, 12.; γεύεσθαι 6, 5., wie Joh. 2, 9. und ſonſt nirgend im N. T., c. acc. ſtatt gen. u. w.

che dieſer Schriftſteller unterſcheidet ſich die ſeinige zu ihrem Nachtheil durch einige lexikaliſche und grammatiſche Eigenthümlichkeiten, welche den Urſprung des Verfaſſers aus der jüdiſchen Nation verrathen. In Bezug auf dieſe Hebraismen ſind die Anſichten der neueren Kritiker freilich weit auseinander gegangen. Bleek hat in unſerem Briefe nichts Hebräiſchartiges weiter nachweiſen können, als die öfter vorkommende Umſchreibung des Adjektivbegriffes durch den Genitiv des Subſtantivs (4, 2. 5, 13. 6, 1.). Dagegen ſind von Stuart nicht weniger als fünf lange Seiten Hebraismen aufgezählt worden, durch welche er das Urtheil des Origenes über die Gräcität des Briefes vollkommen vernichtet zu haben glaubt. In dieſem Nachweiſe iſt jedoch der gelehrte Amerikaner nicht nach geſunden Prinzipien der Sprachkritik verfahren. Alle jene religiöſen termini nämlich, welche aus dem A. T. eben ſowohl in die theologiſche und chriſtliche Sprache aller europäiſchen Nationen übergegangen ſind, als in den griechiſchen Sprachgebrauch, führt er als Hebraismen an: ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν, κληρονόμος, δόξα (bei den Griechen Meinung), οἰκουμένη μέλλουσα, ἁγιάζειν, σὰρξ καὶ αἷμα, ἀδελφοὶ ἅγιοι u. ſ. w. Dergleichen termini finden ſich jedoch auch in den Abſchnitten des N. T., wo die Sprache am reinſten iſt, wie Apg. 26. τὸ δωδεκάφυλον, τὸ ὄνομα Ἰησοῦ, οἱ ἅγιοι, κλῆρος ἐν τοῖς ἡγιασμένοις u. ſ. w. In lexikaliſcher Hinſicht hätte vielmehr gezeigt werden ſollen, daß der Brief für ſolche Begriffe, für welche der Grieche ausgeprägte Ausdrücke hat, hebraiſirende anwendet. Beiſpiele dieſer Art laſſen ſich aber nur folgende nachweiſen: K. 1, 1. 2, 2. 9, 19. u. a. λαλεῖν von göttlichen Eröffnungen wie דִּבֶּר; 2, 9. γεύεσθαι θανάτου; ἀπειθεῖν = ἀπιστεῖν (?) 3, 18. 4, 11. 11, 30.; 6, 5. ῥῆμα in d. Bed. Verheißung; 7, 1. κοπή, strages, wo aber der Verf. nach den LXX. referirt; 7, 5. ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὀσφύος; 11, 5. ἰδεῖν θάνατον und ebendaſelbſt nach dem hebräiſchen Texte οὐχ εὑρίσκετο; 12, 11. καρπὸς εἰρηνικός (?); 12, 19. als altteſt. Reminiscenz μὴ προστεθῆναι αὐτοῖς λόγον; 13, 9. περιπατεῖν ἐν; Reminiscenz 13, 15. καρπὸς χειλέων; 13, 21. ἐνώπιον. Was grammatiſche Hebraismen anlangt, ſo iſt manches ſtreitig, doch kann man, außer jener von Bleek bemerkten Eigenthümlichkeit, noch mehreres

anführen: ἐν τῷ ἀποστῆναι 3, 12.; das Nichtdekliniren fremder Namen Ἀαρών 7, 11. 9, 4. Χερουβίμ 9, 5. Ἰεριχώ 11, 30. nach einer Lesart τὸ Ἄβελ 12, 24. — bei Josephus z. B. findet sich statt dessen die griechische Deklination dieser Nomina, er hat z. B. Χερουβεῖς (Paulus unterläßt auch in der Regel die Deklination, er hat selbst an Einer Stelle — die einzige im N. T. — Σατᾶν statt Σατανᾶς oder Σατανᾶ im Gen. 2 Kor. 12, 7.); εἰς καῦσιν 6, 8. statt ἡ καῦσις; λαμβάνειν εἰς κληρ. 11, 8.; 12, 9. das καί; 12, 18. ψηλαφώμενον (?).

Es läßt sich hiernach im Allgemeinen das Urtheil fällen, daß von allen neutest. Schriften nur etwa die zweite Hälfte der Apg. mit unserem Briefe in der Reinheit der Sprache wetteifern kann. Und schon dieser allgemeine Sprachcharakter läßt an einen andern Verf. als Paulus denken, dazu kommen aber auch noch bestimmte einzelne Verschiedenheiten.

Was Worte und Phrasen betrifft, so ist dieser Nachweis von Schulz und Seyffarth auf eine solche Weise geführt worden, daß namentlich Seyffarth dem Vorwurfe des Mechanismus nicht entgehen kann, und nur dadurch ist es beiden Männern gelungen, eine so große Masse von Differenzen zusammen zu summiren. Ein und zwanzig Seiten füllt nämlich dieser Beweis bei Schulz und acht und zwanzig Paragraphen bei Seyffarth. Mit löblichem Fleiße und von einer guten Konkordanz unterstützt ist nun Stuart diesen Differenzen im Einzelnen nachgegangen, hat sich indeß in Führung des Gegenbeweises eines noch größeren Mechanismus schuldig gemacht. Wenn nämlich Schulz funfzehn Beispiele anführt, wo der Hebräerbrief von Paulus überhaupt abweichende Ausdrucksweise hat, so führt Stuart auf 5½ Seite Eigenthümlichkeiten im Ausdrucke an, welche sich nur im ersten Briefe an die Korinther finden; wenn Seyffarth 118 ἅπαξ λεγόμενα aus dem Hebräerbriefe anführt, so stellt Stuart denselben 230 ἅπαξ λεγόμενα aus dem ersten Korintherbriefe entgegen, der doch nur drei Kapitel mehr habe, als der an die Hebräer. Nicht wenig thut sich Stuart auf diesen matter of fact Beweis zu Gute, welcher freilich bei seinen ans Zählen gewöhnten und selbst das nach Zahlen bestimmenden Landsleuten, wie viel halb und wie viel ganz Erweckt

einer Provinz giebt, ein bedeutendes Gewicht haben mag. jedoch Cicero von den Vertheidigern einer Ansicht sagt, ien nicht numerandi sondern ponderandi, so gilt dieses in Bezug auf die hier von beiden Seiten beigebrachten anzen. Was kann es beweisen, wenn Schulz zeigt, daß us gewöhnlich ἕλος gebrauche, der Hebräerbrief aber statt (an Einer Stelle!) 10, 24. παροξυσμός habe? Oder Seyffarth uns aus Kap. 11., wo der Verf. von so Dingen spricht, die bei Paulus nie erwähnt werden, als λεγόμενα aufführt τυμπανίζειν, μηλωτή, δέρμα? Oder Stuart unter seinen 54 Seiten eigenthümlicher Phraus dem ersten Korintherbriefe auch das γλώσσαις λαλεῖν nahmhaft macht? *) — Den richtigen Weg in der Führ dieses Beweises hat Bleek eingeschlagen. Von ihm ist n Beweise für den nicht pauliniſchen Ursprung des Briefes einzelnen Worten ein sehr untergeordnetes Gewicht gegevorden. Auch hat er sich begnügt, aus jener großen Anangeblicher Spracheigenheiten des Briefes nur sechs anren. Er macht nämlich mit Recht auf Einen Umstand aufam, welcher den Beweis aus abweichendem Wort- und engebrauche zum großen Theil entkräftet, daß unser Brief andern genus dicendi angehöre, als die pauliniſchen, während in diesen — mit Ausnahme der Privatschrei- der dialektische Charakter vorwalte, so gehöre unser schreiben dem rhetorischen genus dicendi an, woraus nn sofort Vieles als nothwendig ergiebt, was sonst wohl len kann. Zuvörderst nämlich das gänzliche Fehlen jener eln der rabbiniſchen Dialektik, welche dem Heidenapostel läufig sind: τί δὲ ἐροῦμεν; ἐρεῖς οὖν, ἀλλ' ἐρεῖ τις, ἢ ἴτε; μὴ γένοιτο, τί οὖν; τί γάρ; u. s. w., ferner der uch volltönender und mehr dichterischer Ausdrücke wie

*) Ein eben so unkritisches Verfahren war es, wenn Jahn in seiner ns so verdienstvollen Abhandlung über die Aechtheit des Pentateuch ngels Journal unter den 400 ἅπαξ λεγομένοις, die er aus dem teuch sammelte, auch die Namen der unreinen Thiere und des Apder Stiftshütte aufzählte. Wo sich ἅπαξ νοούμενα finden, da ja freilich auch ἅπαξ λεγόμενα seyn.

μεγαλωσύνη, μισθαποδοσία, ὁρκωμοσία, αἱματεκχυσία, πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως, ἡ εὐπερίστατος ἁμαρτία, ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής, ζωὴ ἀκατάλυτος u. s. w., wohin auch gerechnet werden kann der Gebrauch von παρά mit dem Akkus. zur Vergleichung mit einem Komparativ verbunden 1, 4. 9, 23. 11, 4. 12, 24. vgl. 4, 12., ὅσον — τοσοῦτο 1, 4. 7, 20. 22. 8, 6. 10, 25.; ferner — um dies gleich hier mit zu erwähnen — der ruhige, feierliche Ton, welcher mit dem lebhaften des Apostels einen so starken Kontrast bildet, wie auch die vollkommnere Satzbildung. Es könnte nun scheinen als ob mit diesem Zugeständnisse auch zugleich der ganze Beweisgrund aufgegeben würde, welchen die Bestreiter des paulinischen Ursprungs bisher aus der großen Verschiedenheit des Styls des Briefes entnommen haben; dem ist jedoch nicht so. Vielmehr läßt sich gerade daraus, daß wir bei Paulus sonst nirgend diesen oratorischen Charakter der Rede finden, schließen, daß er auch nicht Verfasser dieses Schreibens sei, wie schon Philastrius haer. 89. von unserm Briefe sagt: et in ea quia rhetorice scripsit, sermone plausibili, inde non putant eiusdem apostoli. Davon mehr, wenn wir von der Satzbildung sprechen. — Die eigenthümlichen Ausdrucksweisen, an denen Bleek am überzeugendsten nachweisen zu können glaubt, daß der Brief nicht von Paulus sei, sind folgende:

1) «Der häufige Gebrauch von πᾶς im Singular 9, 19. 2, 9. vgl. mit 2 Kor. 5, 15. 1 Tim. 2, 6.» Nur diese zwei Beispiele führt Bleek an, und nur auf das zweite, als auf einen eigenthümlichen Gebrauch, legt er Gewicht. Man muß demnach glauben, daß er nicht sowohl wie Schulz den häufigen, sondern den eigenthümlichen Gebrauch an jener Stelle Kap. 2, 9. hervorheben will. Und daran thut er Recht, denn was den häufigen Gebrauch betrifft, so enthält der Epheserbrief, wie Stuart nachgerechnet hat, in sechs Kapiteln den Singular πᾶς drei und zwanzigmal, während der unsrige mit dreizehn Kapiteln es nur sechszehnmal hat. Jedoch jener einmalige unerwartete Gebrauch des Singular Jeder für den Plural Alle kann nichts entscheiden, um so weniger, da er sich auch sonst im N. T. findet, s. zu 2, 9.

2) «ὅθεν in der Bedeutung weshalb 2, 17. 3, 1. 7, 25. 8, 3. 9, 18. 11, 19., Einmal bei Lukas, bei Paulus dagegen niemals, während er bei seinen beständigen Beweisführungen so viele Gelegenheit zum Gebrauche der Partikel hatte;» bei ihm aber findet sich stets διὰ τοῦτο, διό, διότι.

3) «ἐάνπερ wenn anders 3, 6. 14. 6, 3., bei Paulus niemals, der statt dessen in gleicher Verbindung εἴγε, was sich in unserm Briefe nicht findet.» Nur im Zusammenhange mit andern Instanzen wird hierauf Gewicht gelegt werden können — εἴπερ hat Paulus fünfmal.

4) «εἰς τὸ διηνεκές 7, 3. 10, 1. 12. 14., außerdem weder sonst im N. T., noch bei Paulus, letzterer hat ebenso wenig εἰς τὸ παντελές Hebr. 7, 25. und διαπαντός Hebr. 9, 6. 13, 15. außer Röm. 11, 10. in einem altest. Citate, sonst hat er aufs häufigste πάντοτε,» welches der verfallenden Gräcität angehört, s. Sturz de dial. Maced. p. 187. 59.

5) «καθίζειν immer in intransitiver Bedeutung sitzen 1, 3. 8, 1. 10, 12. 12, 2., bei Paulus dagegen in transitiver setzen, ebenso συγκαθίζειν.» Es ist 2 Thess. 2, 4. übersehen, wo καθίσαι intransitiv — vorausgesetzt, daß man nicht αὐτόν liest.

6) «παρά mit dem Akkusativ bei Komparativen» s. oben S. 34.

Man sieht, daß Einiges von diesen wenigen Angaben nicht einmal feststeht. Allein man muß auch von solchen Belegen nicht verlangen, daß jedweder für sich völlige Evidenz habe, das Zusammenkommen von vielen steigert wechselseitig ihre Beweiskraft; daher hätte Bleek in seine ausführliche Einleitung auch alle anderen Beispiele aufnehmen sollen, welchen seiner Ansicht nach einige Beweiskraft zukommt. Da wir uns hier Schranken setzen, so erwähnen wir nur noch einiger solcher Belege für die Verschiedenheit im Gebrauche einzelner Worte und Phrasen, welche, auch einzeln genommen, ein Gewicht haben dürften. Dahin gehört die, so viel mir bekannt, noch nicht bemerkte klassische Konstruktion von κοινωνέω mit dem gen. rei in unserem Briefe 2, 14., während sowohl Paulus, als Petrus und Johannes es mit dem dat. rei verbinden, Röm. 15, 27. 1 Tim. 5, 22. 1 Petr. 4, 13. 2 Joh. 11., welches

bei den Schriftstellern vor Christo nicht vorkommt, wohl aber bei schlechteren Autoren der verfallenden Gräcität, so in Achmet († 1080) Oneirocr. c. 118.: κοινωνήσει τῇ χαρᾷ αὐτοῦ. Ferner hat schon Schulz bemerkt, daß der Gebrauch von μακροθυμία und μακροθυμεῖν 6, 12. 15. ganz eigenthümlich ist, indem es das geduldige Abwarten, Ausharren bezeichnet. Bei Paulus und sonst im N. T. kommt dieses Wort sehr häufig vor, aber, außer etwa Jak. 5, 10. vgl. 11., kommt es nirgend in dieser Bedeutung vor. Wohl dürfte man mit Schulz behaupten, daß Paulus hier das ihm so geläufige ὑπομονή gesetzt haben würde (vgl. Röm. 8, 25.). Ferner findet sich, was noch nicht bemerkt worden, von σκότος im N. T., wo das Wort acht und zwanzigmal vorkommt, bei Paulus eilf Mal, ausschließlich die Neutralform τὸ σκότος, in der einzigen Stelle Hebr. 12, 18. die mehr attische Maskulinform, vgl. Porson zu Eur. Hec. v. 821. Was die Benennungen Christi betrifft, so hat Schulz den Beweis hieraus nicht mit rechtem Bedacht geführt. Er giebt an, die feststehende und charakteristische Formel bei Paulus sei ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, während der Hebräerbrief nur zweimal (10, 10. 13, 8. 21.) Ἰησοῦς Χριστός habe, nur einmal ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς. Zunächst ist zu bemerken, daß Ἰησοῦς Χριστός auch 13, 8. vorkommt, wo es nicht durch die Bemerkung, es sei ein fremdes Citat, beseitigt werden kann, und daß auch 3, 1. ansehnliche Autoritäten es haben. Dann aber berechnet Stuart, daß jene von Schulz als charakteristisch pauliniſche Formeln bezeichneten zusammengesetzten Benennungen in allem nur acht und sechszigmal in den pauliniſchen Briefen vorkommen, das einzelne ὁ κύριος aber 147 mal und Χριστός 198 mal. Bleek hat auch diesem Beweise kein Gewicht beigelegt. Uns scheint er darauf zu reduciren, daß man 1) allerdings die mit κύριος komponirten Formeln öfter erwarten dürfte; 2) daß Paulus ungleich seltner den bloßen Namen ὁ Ἰησοῦς gebraucht, im Römerbriefe zweimal 3, 26. 8, 11., dagegen 36 mal die komponirten Formeln; im ersten Korintherbriefe einmal Ἰησοῦς 12, 3., dagegen die komponirten Formeln 26 mal u. s. w. In unserem

Briefe kommt aber ὁ Ἰησοῦς siebenmal vor 2, 9. 6, 20. 7, 22. 10, 19. 12, 2. 24. 13, 12. Dies ist allerdings merkwürdig, denn auch in den übrigen neutestamentl. Briefen, in den petriniſchen, johanneiſchen, im Brief Judä finden ſich nur die zuſammengeſetzten Formeln. Eine andere phraſeologiſche Bemerkung von Schulz, welche auch Winer in die Grammatik aufgenommen hat S. 273., dürfte ebenfalls als unzuverläſſig anzuſehn ſeyn, daß nämlich Paulus den Zweckbegriff durch εἰς und πρός c. inf. ausdrücke, während der Hebräerbrief lieber Subſtantiven ſetze. Von vorn herein wird man dies vielleicht erwarten, inſofern die Infinitivkonſtruktion in jenem Falle mehr hebräiſch iſt; indeß iſt ſie keinesweges ungriechiſch, und, während der erſte Korintherbrief fünf Beiſpiele dieſer Konſtruktion darbietet, finden ſich in unſerem Briefe sieben 2, 17. 7, 25. 8, 3. 9, 14. 28. 12, 10. 13, 21. Im Römerbriefe kommt das εἰς τό allerdings funfzehnmal vor, im zweiten Korintherbriefe dagegen, der ebenſo viele Kapitel zählt, wie unſer Brief, wiederum nur viermal, alſo dreimal weniger als in dem unſrigen.

Wir haben bis hieher von Worten und Phraſen geſprochen, welche nicht dogmatiſcher Art ſind. Wir haben nun noch die dogmatiſche Terminologie dieſes Briefes zu erwägen. Wir haben geſehen, die Ideen des Briefes ſind pauliniſch, es frägt ſich nun, ſind dieſelben auch mit den dem Apoſtel eigenen terminis technicis ausgedrückt? Der Hauptſache nach — müſſen wir antworten — nicht, und eben dieſer Umſtand erweckt uns einen ſtarken Verdacht gegen die pauliniſche Abfaſſung. Allerdings begegnen wir in unſerm Briefe hie und da dogmatiſchen terminis, welche eigenthümlich pauliniſch ſind. Durchaus dem Heidenapoſtel eigenthümlich (vgl. dagegen Jak. 4, 16. indeß, 2, 13. das comp.) iſt ſein Gebrauch von καυχᾶσθαι, καύχησις, καύχημα von der jubelnden, triumphirenden Freude der Chriſten (vgl. unſre Ausleg. zu Hebr. 3, 6.), in dieſer Faſſung kommt das Wort im ganzen N. T. nur noch Hebr. 3, 6. vor. Dem Paulus allein eigenthümlich iſt der Ausdruck δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως Χριστοῦ, ἐπὶ τῇ πίστει u. ſ. w., ganz analog hat unſer Brief 11, 7. ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη. Nur Paulus drückt den Begriff der fortdauernden Thätigkeit Chriſti

zum Heile der Seinigen durch ἐντυγχάνειν aus Röm. 8, 34., ebenso Hebr. 7, 25. Nur Paulus nennt Christum εἰκὼν τοῦ θεοῦ 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15.; unser Brief hat 1, 3. das entsprechende, nur feierlichere — wie es dem oratorischen Style zukommt — ἀπαύγασμα, χαρακτήρ. Nur Paulus spricht von den verschiedenen χαρίσματα als διαιρέσεις πνεύματος 1 Kor. 12, 4., vgl. μερισμοὶ πνεύματος ἁγίου Hebr. 2, 4. Nur Paulus kennt das Prädikat ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης Röm. 15, 33. 16, 20. 2 Kor. 13, 11. Phil. 4, 9. 1 Thess. 5, 23. vgl. Hebr. 13, 20. Nur Paulus stellt das Glaubensleben des Christen als Wettkampf, ἀγών, dar, 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7. 8. vgl. Hebr. 12, 1. u. s. w. Während wir jedoch hie und da diesen paulinischen terminis begegnen, findet sich gerade in den Hauptideen des Briefes eine von der paulinischen abweichende Terminologie. Daß Paulus nirgend, und nur unser Brief Christum als Priester bezeichnet, haben wir schon oben geltend gemacht S. 28; Paulus mag unter dem von ihm gebrauchten μεσίτης dasselbe verstanden haben, aber den Ausdruck ἱερεύς kennt er ebenso wenig, als die Ausführung dieser Idee bei ihm gefunden wird. Fremd ist ferner dem Heidenapostel die Bezeichnung Christi als ποιμήν Hebr. 13, 20., ebenso als ἀπόστολος Hebr. 3, 1., desgl. der Gebrauch von ὁμολογία, welcher unserem Briefe ganz eigenthümlich ist, Hebr. 3, 1. 4, 14. 10, 23., von ἐγγίζειν τῷ θεῷ Hebr. 7, 19. u. s. w. Vorzüglich fällt aber in unserem Briefe der ganz eigenthümliche terminus τελειοῦν mit seinen derivatis auf. Bei Paulus findet sich derselbe nirgend in dieser Fassung, Phil. 3. 12. gehört, streng genommen, nicht hieher; bei Johannes ist τελειοῦν ebenfalls häufig, allein in einer andern Anwendung. Das ganze Erlösungswerk, sowohl die objektive als subjektive Seite desselben, wird in unserem Briefe durch diesen umfangreichen terminus bezeichnet, vgl. Beilage II. Mit diesem terminus hängt zugleich die ganze Lehrform unseres Briefes über die Erlösung so genau zusammen, wie mit dem paulinischen δικαιοσύνη ἐκ νόμου und ἐκ πίστεως die paulinische, mit ἀγάπη, ζωή, φῶς die johanneische, mit dem Gegensatze von πίστις und ἔργα die des Jakobus. Daß Paulus nur zufällig hier einmal diesen Ausdruck gewählt, während anderswo an-

dere, können wir aus diesem Grunde nicht annehmen. Hätte Paulus irgend einmal in dieser Form die Erlösung angeschaut, so würden sich, müssen wir glauben, unfehlbar auch in seinen andern Schriften Spuren davon finden.

Wir kommen nunmehr zur Betrachtung des Styls. Derselbe ist oratorisch und zwar von jenem genus, welches die Römer magnificum, die Griechen μεγαλοπρεπές oder σεμνόν nannten. Wie uns das Citat aus Philastrius zeigte (S. 34.), so war dieser Charakter der Diktion schon von den Alten bemerkt worden, und hatte schon bei ihnen den Verdacht erweckt, daß der Brief nicht von Paulus abgefaßt sei. Wir haben bereits bemerkt, daß dieser Charakter auf die Wahl der einzelnen Worte und Phrasen Einfluß ausübte. Ein solcher Styl nämlich, bei welchem der numerus ein wesentliches Erforderniß ist, wählt schon aus dieser Hinsicht volltönigere, poetische Worte, habet — sagt Cicero — etiam in oratione poeticum aliquod verbum dignitatem, zieht alterthümliche, ungewöhnlichere Worte den gangbareren vor, wie das reor, autumo in den Reden des Cicero, bietet auch — vermöge der mannichfacheren Satzverbindungen — einen größeren Partikelwechsel dar, als der gewöhnliche stylus tenuis. Da zu dem ersteren schon oben S. 34. die Belege gegeben wurden, so sprechen wir hier noch von den Partikeln in unserm Briefe. Am wenigsten hat unter den neuesten Schriftstellern von dem reichen Partikelschatze der griechischen Sprache Johannes Gebrauch gemacht. Zwischen οὖν und δέ zieht sich einförmig seine Rede hin, nur hier und da ein καίτοι γε Joh. 4, 1. oder das ihm geläufigere μέντοι, einmal ὅμως μέντοι. Am reichlichsten findet sich der griechische Partikelschatz benutzt in der Apostelgeschichte und in unserem Briefe. Zwischen diesen zwei Schriften und Johannes steht Paulus, welcher schon vermöge seiner dialektischen Methode der Partikeln nicht entrathen konnte. Mit Paulus und mit der Apostelgeschichte hat unser Brief den sehr häufigen Gebrauch des adjunktiven τε gemein (in unserem Briefe 19 mal, bei Matth. nur zwei-, bei Johannes einmal), und zwar sowohl das anknüpfende τε, als τε - καί; ferner die konklusiven und Kausal-Partikeln καὶ γάρ, τοίνυν (bei Jak. einmal), τοιγαροῦν, (außer unserem Briefe nur Einmal bei Paulus), διό

(bei Matth. nur einmal, aber bei Petrus öfter) u. s. w. Als eine unserem Verf. eigne Sonderbarkeit ist der gehäufte Gebrauch des γάρ zu erwähnen, auch da, wo man andere Konjunktionen erwarten sollte 2, 5. 3, 3. 5, 1. 13. 7, 12. 13. 8, 4. Eigenthümlichkeit im Gebrauche der Partikeln und zugleich Kenntniß des eleganteren griechischen Sprachgebrauchs zeigt unser Brief ferner in Bezug auf folgende Partikeln: 1) ἀλλά vor negativer Frage 2, 16. 2) εἶτα in der bewegten Fortsetzung der Rede 12, 9. 3) δήπου doch nicht 2, 16. 4) ὅθεν kausal gebraucht, s. oben S. 35.

Der rhetorische Charakter unseres Briefes bringt ferner mit sich eine Sorgfalt in der Wortstellung und Satzbildung, wie sich dieselbe in keiner anderen Schrift des N. T. nachweisen läßt. Die Wortstellung berücksichtigt einerseits die musikalische Euphonie, andererseits den rhetorischen Effekt. Mit Recht rügte Schulz, daß die Ausleger des Briefes an die Hebräer so wenige Rücksicht auf diese Beschaffenheit desselben genommen; in diesem Betracht hat der Kommentar von Böhme besonderes Verdienst. Will man sich bewußt werden, wie sorgfältig sowohl Euphonie als redneriſcher Effekt in der Wortstellung unseres Verf. berücksichtigt sei, so erwäge man z. B. den ganzen Satz Kap. 7, 4., besonders aber die Nachstellung des volltönigen ὁ πατριάρχης: θεωρεῖτε δὲ, πηλίκος οὗτος, ᾧ καὶ δεκάτην Ἀβραὰμ ἔδωκεν ἐκ τῶν ἀκροθινίων, ὁ πατριάρχης, ebenso ebendas. V. 1—3. 6, 4—6. 17. 5, 7—10. 7, 22. 12, 1. u. a. *). Ferner findet sich, außer Lukas und Paulus, kein neutest. Schriftsteller, welcher von Participialkonstruktionen so reichlichen Gebrauch machte, nur daß hier sie nie die Rede verwirren oder schwerfällig machen, wie dies bei Paulus der Fall ist 1 Thess. 2, 14 ff. 2 Tim. 1, 9 ff. 2 Kor. 4, 8—10. vgl. mit Hbr. 1, 1—4. 2, 2—4. 12, 1. 2. u. a. Während das bewegte Gemüth des Heidenapostels, wo es aufwallt, Satz

*) Darauf, daß auch Hbr. 12, 13. ein Hexameter mit untergelaufen ist, würde man sich zum Beweise des rhetorischen Charakters nicht zu berufen haben, da dies eben so unabsichtlich ist, wie wenn Livius seine Geschichte und Sallust die des jugurthinischen Krieges mit einem Hexameter beginnt. Die Prosa soll numerum aber nicht numeros haben, weshalb die häufigen Verse in Rednern, wie Isokrates, dem gerechten Tadel unterlegen haben. Vgl. auch den vielleicht zufälligen Hexameter Jak. 1, 17. s. darüber unten in Kap. III.

an Satz reiht und Zwischensätze in Hauptsätze einschiebt, ohne irgend auf periodisches Ebenmaß und Abrundung der Sätze zu reflektiren; während daher jede seiner längeren Parentheſen zu einem Anakoluth wird, begegnen wir — ein Hauptunterschied unseres Briefes von den paulinischen — im Hebräerbriefe auch nicht einem einzigen Anakoluth, vielmehr zeigen auch die längsten Sätze eine Abrundung, welche eine dem Apostel Paulus durchaus fremde Reflexion auf die Darstellung, auf das Gewand der Gedanken verräth. Schon Bleek hat als auf ein besonders frappantes Beispiel auf den Satz 12, 18—28. verwiesen, wo sich eine ziemlich lange Parenthese, und in dieser wieder eine kleinere: οὕτω φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον, findet, und dennoch die Rede ungestört fortläuft, vgl. auch 7, 20—22. 12, 1. 2. 5, 7—10. Nur 3, 15. und 2, 9. bei der Anknüpfung des ὅπως an ἠλαττωμένον scheint eine Verletzung dieser sorgfältigen Satzbildung statt zu finden, s. indeß die Erkl. der St. — Ist es nun wohl glaublich, daß das feurige Gemüth des Apostels in diesem Einen Schreiben sich selbst so ungleich geworden und in einen ihm sonst so unähnlichen Styl hineingerathen sei? Man wird uns folgendes erwiederen können: Sollte nicht ein so starker Geist, wie der des Apostels, wo er es für nöthig erachtete, auch in dem Stücke fähig gewesen seyn, allen alles zu werden, und mithin da, wo die Empfänger des Briefes Anspruch auf reinere Grăcität machten, sich dieser zu befleißigen, und wo der Gegenstand eine ruhige Ausführung verlangte, zu dieser sich zu bequemen? Ein Mann, wie Paulus, wird man sagen, schloß viele Männer und Charaktere in sich; tritt derselbe nicht z. B. in Athen Apg. 17. ganz anders auf, als in Jerusalem? Wird nicht seine Rede vor den Athenern, nachher vor einem Festus und Agrippa wahrhaft rhetorisch? Sind nicht z. B. Sätze, wie die Apg. 26, 2. 3. 4. 5., durchaus eben so vollkommen stylisirt, wie nur irgend einer im Briefe an die Hebräer? Welcher numerus in den Worten: τὴν μὲν οὖν βίωσίν μου, τὴν ἐκ νεότητος, τὴν ἀπ' ἀρχῆς γενομένην ἐν τῷ ἔθνει μου ἐν Ἱεροσολύμοις, ἴσασι πάντες οἱ Ἰουδαῖοι προγινώσκοντές με ἄνωθεν, ἐὰν θέλωσι μαρτυρεῖν, ὅτι κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος. Ausgenommen etwa das, was Dr. Paulus in s.

Einleit. zu unſerm Briefe S. XVI. und XVII. ſagt *), iſt mir nicht bekannt, daß die Vertheidiger der Aechtheit bisher dieſe Inſtanzen geltend gemacht hätten, denen man wohl nicht einen gewiſſen Schein abſprechen wird. Hug weiſt zur Erklärung des verſchiedenen Tones unſeres Briefes theils darauf hin, daß Paulus nicht Vater und Stifter dieſer Gemeinde geweſen, wie der übrigen, an die er ſchrieb (auch von der römiſchen Gemeinde?), und daß er daher auch nicht den vertraulichen, freien Ton anſtimmen konnte, den wir in den andern Sendſchreiben finden; theils, daß die Hoheit des Gegenſtandes auch von ſelbſt eine feierlichere Sprache veranlaſſen mußte; im Gefühle indeß, wie wenig hierdurch erklärt werde, nimmt er außerdem zu einem Einfluſſe des Lukas auf die Diktion die Zuflucht. In der That würden ja wohl jene anderen zwei Momente in demſelben Maaße auch beim Briefe an die Römer Anwendung finden, denn in der im Römerbriefe behandelten Materie liegt wahrlich kein Grund, warum er ſie nicht hätte rhetoriſch vortragen ſollen. Wo wäre die oratoriſche Behandlung des Stoffes mehr am Orte geweſen, als in einem ausführlichen Sendſchreiben, welches, wie der Brief an die Römer, einen Abriß der ganzen chriſtlichen Heilslehre giebt? Steudel in ſeiner Rec. von Schulz ſcheint anzunehmen, daß der Hebräerbrief an alexandriniſche Juden gerichtet geweſen ſei, und daß der Heidenapoſtel, indem er an dieſe gebildete Klaſſe der Israeliten ſich wendete, auch einen höheren Ton anſtimmen und einer reineren Sprache ſich befleißigen mußte. Allein bei welcher Gemeinde wäre hierzu mehr Veranlaſſung geweſen, als bei den äſthetiſch gebildeten und die äſthetiſch-rhetoriſche Bildung überſchätzenden Korinthern, und doch rühmt er gerade bei dieſen, daß ſein Vortrag nicht ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις geweſen ſei, und ſein Styl in den zwei Briefen an dieſe Gemeinde theilt alle Eigenthümlichkeiten, welche ſonſt an demſelben bemerkt werden. Iſt dagegen der Brief an die Hebräer an paläſtinenſiſche Judenchriſten geſchrieben, ſo wäre ja gerade nir-

*) Dort heißt es auch: „Ein Mann dieſer Art und Kraft hat nicht bloß einerlei Phraſeologie und Konſtruktionsart. Gerade weil er nicht wie ein Rhetor ſeine Schule gemacht hat, ändert bei ihm die Materie ſchnell die Form des Ausdrucks und der Rede.“

gend weniger die Eleganz der Sprache angebracht gewesen, als hier. Dr. Paulus macht geltend, daß wir hier einen λόγος παρακλήσεως haben, eine Aufmunterungs- und Ermahnungsrede wie Apg. 13, 15—41, nicht eine Ueberredungsschrift, wie die übrigen pauliniſchen Briefe ſeien; allein geſetzt daß dieſe Unterſcheidung überhaupt richtig wäre, was hat dies mit der helleniſcheren Schreibweiſe zu thun? — Beſonderen Schein der Beweiskraft trägt aber allerdings der Charakter jener Reden des Apoſtels in der Apoſtelgeſchichte an ſich. Hier erhebt ſich jedoch freilich das Bedenken, ob wir des Paulus eigene Worte und Satzbildung haben, oder die des Lukas? Leider beſitzen wir bis jetzt noch keine kritiſch-philologiſche Würdigung der verſchiedenen Beſtandtheile der Apoſtelgeſchichte. Die holländiſchen Monographieen über dieſen Gegenſtand befriedigen nicht. Die Kritiker erkennen die Verſchiedenartigkeit der Beſtandtheile und der Diktion an, ohne bis jetzt eine genauere Sichtung und Sonderung vorgenommen zu haben. Wohl hat man bemerkt, daß des Petrus Reden mehr hebraiſirend ſeien, als die des Paulus, und dieſer Umſtand ließe ſich benutzen, um die buchſtäbliche Treue der Reden des Paulus darzuthun *); man kann noch hinzufügen, daß ja Lukas ſelbſt gerade in dem letzten Theile des Lebens Pauli ſein Begleiter und vermuthlich Ohrenzeuge auch derjenigen Reden war, auf die wir uns eben beriefen, vielleicht alſo auch, unmittelbar nachdem er ſie gehört, ſie niedergezeichnet habe. Allein viel mehr für ſich hat unſtreitig die Annahme, daß gerade von dem Zeitpunkte an, wo Lukas ſelbſt Augen- und Ohrenzeuge war, auch er ſelbſt die Reden ſowohl als die Geſchichte in ſeinem eignen Style niederzeichnete. Hieſür nämlich ſpricht der Umſtand, daß gerade etwa vom 16ten Kapitel an der Styl gleichmäßiger wird und zwar gleichmäßig reiner, während in den früheren Abſchnitten, wo Lukas wahrſcheinlich Aufzeichnungen Anderer benutzt, der Styl überhaupt unreiner iſt. Beſonders auffallend iſt der Unterſchied, welcher hinſichtlich der

*) Seyler in ſ. Aufſ. über die Reden des Petrus in der Apg., Studien und Kritiken 1832. 1 H. S. 53., geht von der Vorausſetzung aus, daß die Reden des Petrus bis auf καὶ und δέ buchſtäblich aufbehalten worden; den Beweis dafür zu führen hat er ſich indeß noch vorbehalten.

Reinheit der Sprache und des Gebrauchs von Hebraismen zwischen der Rede Pauli in Kap. 13. und der Rede desselben in Jerusalem vor dem Volke Kap. 22. (welche aus dem Aramäischen übersetzt und von Hebraismen nicht ganz frei ist), besonders aber der vor Festus und vor Agrippa statt findet. So lange es nun zum mindesten ungewiß ist — um nicht mehr zu sagen —, ob wir in jenen letztgenannten Reden des Heidenapostels seine eigenen Worte haben, können wir auch die Beweisführung für sein Vermögen, in einem fließenden Style und rein griechischer Sprache zu reden, aus jenen Reden nicht gelten lassen. Ja und wenn wir selbst diese Beweisführung zulassen wollten, so bleibt immer noch die Frage übrig: Was konnte den Apostel vermögen, gerade in diesem Briefe — noch dazu in einem Briefe an palästinensische Judenchristen — die oratorische Diktion zu erwählen und einer reineren Sprache sich zu befleißigen? Endlich erwäge man auch noch dies: Der feierliche, ruhige Styl unsers Briefes wird sich keinesweges bloß aus der Absicht des Verfassers, hier einmal oratorisch aufzutreten, erklären lassen. Gewiß ist der Verfasser des Briefes ein ruhigerer Charakter gewesen, etwa wie Jakobus. Wenn wir uns auch denken könnten, daß Paulus den Haupttheil des Briefes, die Darstellung des Gegensatzes von Judenthum und Christenthum, in ruhig fortschreitender, feierlicher Rede gegeben hätte, sollte nicht wenigstens in dem letzten paränetischen Theile sein glühender Geist durchgebrochen seyn? Sollte z. B. ein Paulus sich einer so matten Formel wie Hebr. 11, 32. bedient haben: καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείψει γάρ με διηγούμενον ὁ χρόνος κτλ.? Von Feuer hat unser Brief keine Spur, wohl aber zeigt sich Feuer selbst in jenen so schön stylisirten Reden der Apostelgeschichte aufs deutlichste, indem man dort unverkennbar durch ein fremdes Gewand der Rede den wohlbekannten Feuergeist des Heidenapostels durchkennt.

Somit schließen wir denn diese Untersuchung über die Sprache unsers Briefes mit dem Resultate, daß, wenn irgend sonst sich Bedenken erheben, von Seiten der Sprache und des Styls am Meisten der Abfassung desselben von Paulus entgegensteht. Zwar finden sich, wie wir sahen, in einzelnen

Worten und Phraſen Uebereinſtimmungen mit den pauliniſchen Briefen; ſelbſt noch ein gut Theil mehr, als der gelehrte, nun verewigte Kleinert in ſeiner Schrift: über die Aechtheit ſämmtlicher Weiſſagungen des Jeſaja geſammelt hat, um die Identität der Verfaſſer des erſten und des letzten Theils des Jeſaja zu zeigen. Wie ich aber geſtehen muß, daß die allerdings vorhandene Uebereinſtimmung des Sprachgebrauchs des erſten und des letzten Theils jener prophetiſchen Schrift in einzelnen Worten und Phraſen, gegenüber der totalen Verſchiedenheit des Styls im Ganzen, bis jetzt mich noch nicht vermocht hat, die Identität der Verfaſſer beider Theile anzuerkennen, ſo vermag ich dieſes noch weniger in Betreff der pauliniſchen Briefe und des an die Hebräer. Im Jeſaja iſt es allerdings ein bis jetzt ungelöſtes Problem, wie der Verf. des letzten Theiles dazu kam, gerade die wenigen einzelnen Phraſen (genannnt werden für ſeyn, Gott als der Heilige Israels und einiges weniger Frappante) aus den alten Weiſſagungen ſich anzueignen; im Hebräerbriefe kann dies gar nicht auffallen, ſobald wir einen Anhänger oder Schüler des Apoſtels als Verfaſſer anſehn.

D. Einzelne Stellen des Briefes, welche als Reminiscenzen aus den pauliniſchen erſcheinen.

Auf eine Stelle dieſer Art hat beſonders Bleek die Aufmerkſamkeit hingelenkt. Es iſt Hebr. 10, 30. Die Stelle, welche hier aus 5 Moſ. 32, 35. angeführt wird, lautet im Hebräiſchen לִי נָקָם וְשִׁלֵּם, in LXX. ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω, in unſerm Briefe: ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος, und gerade ſo, auch mit dem Zuſatze: λέγει κύριος, Röm. 12, 19. Nun iſt es gerade Gewohnheit des Paulus, auch da, wo eine Citationsformel vorhergegangen iſt, noch ein λέγει κύριος hinzuzufügen, wie Röm. 14, 11. 1 Kor. 14, 21. 2 Kor. 6, 17. zeigt, im Hebräerbriefe aber kommt dieſes ſonſt nicht vor. — Ferner könnte man als eine Reminiscenz anſehen Hebr. 12, 14. εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων, vgl. Röm. 12 18. εἰ δυνατὸν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες. — Wäre τοῦ κόπου 6, 10. in den Text aufzunehmen, ſo würde auch dieſe Stelle als eine Reminiscenz von 1 Theſſ. 1, 3. gelten müſſen.

Iſt nun jene Uebereinſtimmung zufällig? Es iſt allerdings ſchwer, dies anzunehmen, doch begegnen wir auf dem Gebiete der Kritik ähnlichen Fällen, wo — wenn auch nur wie das x für die unbekannte Größe — der Zufall als Faktor eingeführt wird, ſo in Betracht der eben erwähnten Frage, warum nun der ſogenannte Pſeudo-Jeſaja nicht mehr als zwei Phraſen aus dem ächten entlehnt und ſo häufig gebraucht hat? oder der andern, warum nun die unächten Kapitel gerade an den Propheten Jeſaja und an keinen andern angehängt worden? Indeß iſt es weder nöthig, an eine zufällige Uebereinſtimmung jener Citate zu denken, noch erlaubt uns die ſonſtige Beſchaffenheit der Citate des Verf. (ſ. litt. E.) dieſes zu thun. Konnte dem Paulus das Citat, nachdem er es einmal im Römerbriefe in dieſer Form aufgeführt, ſo im Gedächtniß bleiben, daß er es im Hebräerbriefe wieder in derſelben Form anführte, warum konnte es ſich auch nicht einem ſeiner Anhänger, welcher es von Paulus ſelbſt oder von andern Anhängern Pauli in dieſer Form hatte brauchen hören, ſo einprägen? Warum will man aber nicht lieber eine dritte gemeinſame Quelle für das Citat annehmen? Es iſt ja bekannt, daß bei wenigen Büchern die Varianten ſo bedeutend waren, als bei der LXX. Oder will man auch das nicht, kann nicht vielleicht dieſer Spruch ähnlich, wie dies bei moſaiſchen Geſetzesausſprüchen der Fall war, in einer dem Hebräiſchen getreuer nachgebildeten Form im Munde des Volkes kurſirt haben? *)

*) Bleek hat einen Fall nahmhaft gemacht, wo ein Citat unſers Briefes ähnlicherweiſe mit keiner Stelle der LXX. und auch nicht mit dem Hebr., ſondern nur mit Philo zuſammenſtimmt, und gründet darauf die Konjektur, daß unſer Verf. den Philo geleſen habe. Vgl. Hebr. 13, 5. οὐ μή σε ἀνῶ, οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω mit 1 Chron. 28, 20. κύριος ὁ θεός μου μετά σου οὐκ ἀνήσει σε, οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπῃ, desgl. 5. M. 31, 6. Jeſ. 1, 5. Bei Philo dagegen de confus. ling. p. 344. gerade wie im Hebräerbriefe in der erſten Perſon. Allein, da der Unterſchied nur eben darin beſteht, ſo dürfte darauf doch kein Gewicht zu legen ſeyn, denn wie leicht konnte es geſchehen, daß in einem Citate die oratio directa in die indirecta, oder aus der dritten Perſon in die erſte übertragen wurde. In der That finden ſich bei den Rabbinen und im N. T. Beiſpiele davon, vgl. z. B. was über das altteſt. Citat in Hebr. 1, 6. mehrfach geſagt iſt. Ferner hat Paulus in dem Citat Apg. 13, 22. die Worte, wel-

E. Die Form der Citate aus dem A. T. in unserm Briefe.

Eine sehr sorgfältige und genaue Durchprüfung der alttest. Citate in den pauliniſchen Briefen, welche Bleek angeſtellt hat, und wozu der erſte Exkurs von Koppes Kommentar zum Briefe an die Römer die Vorarbeit geliefert hatte, ergiebt das Reſultat, daß Paulus bei ſeinen Anführungen zwar im Allgemeinen der LXX. folgt, doch mit größerer und geringerer Strenge, und niemals da, wo die LXX. weſentlich vom hebräiſchen Texte abweicht. Anders verhält es ſich mit den Citaten im Briefe an die Hebräer. Hier werden die alttest. Ausſprüche überall aus der LXX. angeführt, ohne Rückſicht darauf, ob der hebräiſche Text denſelben Sinn gebe oder nicht, die Abweichungen von jener Ueberſetzung ſind ſelbſt bei längeren Stellen geringfügig, und niemals der Art, daß ſie ſich aus einer Berückſichtigung des hebräiſchen Textes erklären ließen. Das einzige Citat, wo die Anführung des Verf. ſich näher an das Hebräiſche anſchließt, iſt das sub litt. D. beſprochene in Kap. 10, 30., wo, wie wir ſahen, ein Einfluß des Apoſtels Paulus anzunehmen iſt. Vgl. §. 80 bei Bleek *).

---

che 1 Sam. 13, 14. als Worte Samuels in der dritten Perſon geleſen werden, in die erſte übertragen und in die Rede Gottes direkt verwebt. Ein gleicher Fall findet 1 Kor. 1, 19. bei dem Citat aus Jeſ. 29, 19. ſtatt, und einen eben ſolchen hat Bleek ſelbſt (S. 353.) in 1 Kor. 14, 21. anerkannt.

*) Ich habe mich in Betreff dieſes Punktes, wie auch in Betreff des gleich nachher erwähnten an die Anſicht von Bleek über die Citate des Paulus angeſchloſſen, ungeachtet dagegen von Schulz (in d. Rec. des Bleek'ſchen Werkes, Allg. Litteraturz. 1829. N. 104. 105.) nicht unerheblicher Widerſpruch gethan worden iſt. Der Rec. iſt nämlich der Meinung, daß die Uebereinſtimmungen des Paulus mit der LXX. viel zu gering ſeien, als daß man daraus ſchließen könnte, dem Apoſtel habe irgend wo der hebr. Text vorgeſchwebt. Allein für das Gegentheil ſpricht, wie mir ſcheint, ſchon folgendes laut genug: 1) daß Paulus das A. T. in der Urſprache genau kannte, darüber kann kein Zweifel ſeyn; 2) daß auch andere neuteſt. Schriftſteller den hebr. Text, wo die LXX. zu ſehr vom Originale abwich, ſelbſt getreuer überſetzten, iſt unläugbar. Matthäus und Johannes ſchließen ſich öfter ſo buchſtäblich an den Text der LXX. an, daß man über die Benutzung derſelben nicht in Zweifel ſeyn kann, dennoch giebt es andere Stellen bei ihnen, wo es eben ſo deutlich iſt, daß ſie, um ihres Zwe-

An dieſen wichtigen Umſtand, welcher den pauliniſchen Urſprung unſers Briefes zweifelhaft zu machen nicht wenig beiträgt, reihen ſich nun noch zwei andere, nicht weniger beachtenswerthe. Erſtens nämlich dieſer, daß Paulus, wo er nach der LXX. anführt, vorzugsweiſe mit den Lesarten des cod. Vat. zuſammentrifft, der Brief an die Hebräer dagegen mit dem cod. Alex. S. Bleek §. 82. Wollen wir auch hierauf weniger bauen, zumal da wir uns auf den bis jetzt bekannten Text des cod. Vat. noch nicht mit Sicherheit verlaſſen können, ſo deſto mehr auf den anderen Umſtand, daß von den dem Ap. Paulus ſo überaus geläufigen Citationsformeln *καθὼς γέγραπται*, *ὡς γέγραπται*, *γέγραπται γάρ*, *λέγει ἡ γραφή* und ähnlichen keine auch nur ein einzigesmal in unſerm Briefe vorkommt, ebenſowenig eine jener ſeltneren *Δαυὶδ λέγει* Röm. 4, 6. 11, 9. *Μωϋσῆς λέγει* Röm. 10, 19. *Ἡσαΐας λέγει* Röm. 10, 20. 21. u. ſ. w. Der Hebräerbrief dagegen führt die Ausſprüche des A. T. weder als Ausſprüche der Schrift, noch der Perſonen oder Verfaſſer, von denen ſie herrühren, an, ſondern unmittelbar als Ausſprüche des Geiſtes, unter deſſen Leitung die Schrift abgefaßt iſt; die einzige Anführung 2, 6. bildet eine Ausnahme hievon. Zum Beweiſe, daß dem ſo ſei, darf man ſich natürlich nicht auf Stellen berufen, wo Gott ſelbſt redend eingeführt wird, ſondern auf ſolche, wo von Gott in der dritten Perſon die Rede iſt, wie 1, 6. 7. 8. 4, 4. 7. 7, 21. 10, 30., und wo der Zuſammenhang der Rede unwiderſprechlich zeigt, daß Gott auch zugleich als das ſprechende Subjekt gedacht wird. Hiermit ſtimmt dann die Formel *λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* 3, 7. 10, 15. So iſt demnach überall, auch wenn zu der Citationsformel nicht ausdrücklich *ὁ θεός* hinzugefügt wird, eben dieſes zu ergänzen: 1, 5. 13. 4, 3. 5, 5. 6. 6, 13. 7, 17. 8, 8. 12, 26. 13, 5. Auch in mehreren dieſer

---

ckes bei der Anführung willen, den hebr. Text wörtlich überſetzten, vgl. Matth. 8, 17. 2, 15. (4, 15. 12, 18—21.) Joh. 19, 37. Auch Joſephus ſchließt ſich zwar faſt überall, aber doch nicht durchgängig an die LXX. an, ſondern geht, wo es ihm darauf ankommt, auf das Hebräiſche zurück (Michaelis in d. Orient. Bibl. V. S. 221. f. VII. S. 189 f.). Auf die einzelnen pauliniſchen Stellen näher uns einzulaſſen, gebricht hier der Raum.

Stellen zeigt der Zusammenhang, daß nicht ἡ γραφή supplirt werden kann, sondern nur ὁ θεός.

Auf welche Weise können nun die Vertheidiger der pauliniſchen Abfaſſung dieſe wichtigen Inſtanzen entfernen? Dürfte man annehmen, der Brief ſei an alexandriniſche Juden geſchrieben, ſo würde freilich der zuerſt genannte Einwand ſich leicht entfernen laſſen, dann könnte es nicht auffallen, wenn ſich Paulus genauer als irgend ſonſt an die ihnen vorzugsweiſe heilige und wohlbekannte Ueberſetzung angeſchloſſen hätte. Iſt derſelbe aber — worin ja gegenwärtig auch jene Vertheidiger übereinſtimmen — an paläſtinenſiſche Judenchriſten geſchrieben, ſo iſt gerade bei dieſem Briefe das ganz genaue Anſchließen an den griechiſchen Text unerklärlich. Was den zweiten Umſtand betrifft, ſo hat Stuart auf die von Schulz erhobenen Bedenken nichts erwiedern können, als daß Paulus ſelbſt im Gebrauche der Citationsformeln ſehr abwechſele und daß doch auch bei ihm Stellen vorkommen, wo Gott ſelbſt redend eingeführt werde. Daß Paulus ſelbſt nicht immer ein und dieſelbe Formel in ſeinen Citationen beibehält, iſt nun freilich anerkannt; damit iſt jedoch das Bedenken noch nicht erledigt, daß der Brief an die Hebräer die gerade ihm geläufigen, verſchiedenen Formeln gar nicht kennt. Was aber die Stellen anlangt, wo bei Paulus Gott ſelbſt redend eingeführt wird, ſo ſind es folgende: 2 Kor. 6, 16. 17. Röm. 9, 15. 25. 2 Kor. 6, 2. Gal. 3, 16.; in allen dieſen iſt indeß Gott auch würklich der Sprechende, und es findet ſich keine, wo es ſich anders verhielte.

Auch auf dieſem Gebiete der Unterſuchung ergeben ſich daher wichtige Bedenken gegen die Abfaſſung des Briefes von Paulus.

F. Die äußere Anordnung des Briefes.

Nur noch Eine Gattung der inneren Beweisgründe iſt der Unterſuchung zu unterwerfen, die aus der Anordnung des Stoffes hergenommenen. Die pauliniſchen Lehrbriefe haben ſämmtlich den gemeinſamen Charakter, daß ein Gruß an die Gemeinde ſie einleitet, darauf folgt der ſogenannte dogmatiſche Theil des Briefes, dann der praktiſche oder moraliſche, den

Schluß machen persönliche Nachrichten (1 Kor. 16. 2 Tim. 4. Tit. 3, 12. Phil. 4.), das Ansuchen um die Fürbitte (Eph. 6, 19. Röm. 15, 30. 31.), Grüße von Einzelnen und an Einzelne, Segenswunsch. Auch unser Brief zerfällt in einen lehrenden und einen ermahnenden Theil und schließt mit Erwähnung persönlicher Umstände, mit dem Ansuchen um die Fürbitte, mit dem Segenswunsche. Seit den ältesten Zeiten ist aber, wie wir schon aus dem Versuche des Pantänus, das Bedenken zu heben, ersehen, an unserm Briefe das Fehlen der Ueberschrift aufgefallen. Die Versuche dieses zu erklären, welche wir bei Pantänus und Clemens von Alex. finden, können nicht befriedigen. Der Erstere (bei Eusebius hist. eccl. 6, 14.) giebt als Ursache an, daß die Verkündigung des Evangeliums unter den Juden nicht das eigentliche Amt des Apostels gewesen sei, und daß er deshalb sich gescheut habe, seinen Namen und Amtscharakter dem Briefe vorzusetzen. Der Letztere stellt die bis in die neueste Zeit von den Vertheidigern des pauliniſchen Ursprungs des Briefes adoptirte Ansicht auf, Paulus habe nicht durch sofortige Nennung seines Namens an der Spitze des Sendschreibens die gegen ihn eingenommenen Hebräer abschrecken wollen (Euseb. hist. eccl. 6, 14.). Der scharfsinnige Hug, der wohl das Unbefriedigende in beiden Beantwortungen gefühlt haben mag, räth darum beide zu verbinden und noch den dritten Umstand in Erwägung zu ziehen (den auch Steudel in der Rec. von Schulz geltend macht), daß unser Sendschreiben kaum den Charakter eines Briefes an sich trage, sondern bis zum 12ten V. des 13ten Kap. als fortgehende Abhandlung fortlaufe, mithin auch nur unpassenderweise jenen Einleitungsgruß an der Stirn tragen könnte, der sonst den pauliniſchen Sendschreiben eigen ist. Treffend hat diese verschiedenen Auskünfte Bleek §. 71. beleuchtet, und ist insofern der zuletzt erwähnten Ansicht beigetreten, als auch er glaubt, der oratorische Charakter des Briefes sei Veranlassung gewesen, daß hier der Gruß hinwegblieb, da er zu dem feierlichen Anfange des Schreibens nicht wohl gepaßt haben würde. Nur widersetzt sich erstens Bleek mit Recht der Behauptung, daß der Brief eine Abhandlung genannt werden könne, und zweitens behauptet er, daß gerade Paulus, den Hebräern gegenüber, am wenigsten geneigt ge-

weſen ſeyn würde, ein Schreiben an dieſelben mit ſo wenigen perſönlichen Beziehungen zu erlaſſen; gerade Paulus müſſe es vorzugsweiſe für erforderlich gehalten haben, von vorn herein ſeine göttliche Berufung und Beglaubigung geltend zu machen. Man vergleiche in dieſer Hinſicht den Brief an die Galater. Dieſer Anſicht der Sache müſſen auch wir beiſtimmen und wir finden mithin in dieſem Umſtande ein Moment gegen die pauliniſche Abfaſſung, welchem ein ſtärkeres Gewicht zukommt, als den andern erwähnten Momenten der Uebereinſtimmung unſers Briefes mit den pauliniſchen rückſichtlich der äußeren Anordnung. Denn eine gewiſſe Aehnlichkeit mit den pauliniſchen Briefen haben in dieſer Hinſicht alle neuteſtamentlichen Briefe, wie es denn in der Natur der Sache liegt, ſo daß am Ende alle Briefe, die der Aelteren (vgl. z. B. Ciceros Briefe) und die unſerer Neueren, darin gleich ſind; denn überall pflegt eine Einleitung vorauszugehn, dann das Hauptthema in dem Kern des Briefes behandelt zu werden, am Schluſſe folgen perſönliche Notizen, Grüße von Andern und an Andere, Segenswünſche.

§. 3. Ergebniß der Prüfung der äußern und der innern Zeugniſſe und Ueberſicht der kritiſchen Unterſuchungen über den Verfaſſer.

Wir haben mit aller Unparteilichkeit die Momente zu prüfen geſucht, welche für und wider die pauliniſche Abfaſſung ſprechen. Die äußeren Gründe ſo wie auch einige der innern Gründe für dieſelbe ſind hier in einer Stärke erſchienen, welche zu der Annahme geneigt machen könnte, unſeren Brief dem Apoſtel zuzuſchreiben. Nichts deſto weniger müſſen wir uns gegen dieſe Annahme erklären. Als das bedeutendſte Argument dagegen erſcheint uns das aus Sprache und Styl. Auch wenn die hieraus ſich ergebenden Bedenken ganz allein ſtänden, würden ſie mit nicht geringerer Stärke gegen die Abfaſſung von Paulus Zweifel erregen, als der totale Unterſchied des Sprachcharakters des letzten Theils des Jeſaja von dem des erſten an der Abfaſſung jenes Theils von Jeſaja. Nun ſtehen ſie aber ſo wenig allein, daß vielmehr von allen andern Seiten her ſich gleichfalls wichtige Bedenken gegen den pauliniſchen Urſprung erhe-

ben. Wenn es nun einer der wichtigsten kritischen Grundsätze ist, daß das Zusammentreffen von Gründen von den verschiedensten Seiten her die Beweiskraft der einzelnen auch minder wichtigen wesentlich erhöht, so wird auch in diesem Falle der zunächst durch die Verschiedenheit der Sprache erregte Zweifel durch jenen Umstand in einem hohen Maaße verstärkt werden müssen. Allerdings kommen auch von mehr als einer Seite her Gründe zusammen, welche für Paulus als Verfasser sprechen. Indeß verhält es sich doch mit diesen Gründen für Paulus anders, als mit denen gegen ihn. Das allerdings, unserer Ansicht nach, sehr starke Argument aus den Zeugnissen der orientalischen Kirche wird — wenigstens zum Theil — gelähmt durch die der abendländischen; das Zeugniß aus den Hindeutungen auf die Persönlichkeit Pauli im letzten Kapitel des Briefes, welchem wir ebenfalls ein nicht geringes Gewicht zugestehn mußten, erhält an der Stelle 2, 3. ein starkes Gegengewicht; aus dem Inhalt läßt sich, unserer Ansicht nach, weder für, noch gegen Paulus etwas Bestimmtes entnehmen; in voller Kraft bleibt dagegen als der pauliniſchen Abfassung ungünstig das Zeugniß aus der Sprache, aus den Citaten, und wohl auch aus dem Fehlen der Begrüßung am Anfange stehn, denn daß in diesen drei Hinsichten sich irgend etwas Haltbares für Paulus als Verfasser des Briefes sagen lasse, müssen wir bestreiten. Wenn man nun aber den Bestreiter der pauliniſchen Abfassung durch die Frage in Verlegenheit setzen wollte, ob es denn wohl wahrscheinlich sei, daß die morgenländische Kirche, die doch Palästina, wo der Brief zunächst bekannt worden war, so vieles näher lag, als der ferne Okcident, und daher auch im Stande war, eine richtige Ueberlieferung über den Verf. zu besitzen, schon im zweiten Jahrhundert eine falsche Tradition über denselben gehabt haben sollte, so ist die Gegenfrage zu thun, wie wohl — wenn würklich die kirchliche Ueberlieferung hinsichtlich des Verfassers einstimmig gewesen wäre — die abendländische Kirche von Anfang an eine ganz abweichende Ansicht hätte haben können? Der Unparteiische wird aber auch zugestehen müssen, daß auf die erste Frage noch leichter eine Antwort zu finden sei, als auf die letztere. Wie wir gesehen haben, fehlt nämlich auf diese letztere jede

irgend befriedigende Antwort; erscheint dagegen nicht die Vermuthung sehr annehmlich, daß der ohne Namensüberschrift verbreitete Brief, um der Verwandtschaft seines Inhalts willen mit pauliniſchen, für ein Werk des Apostels Paulus gehalten wurde, zumal wenn derselbe von irgend Jemandem aus der unmittelbaren Umgebung des Apostels ausgegangen war?

Bezeichnen wir nun noch kurz, welchen Gang bisher die kritiſchen Untersuchungen oder Ansichten über den Verfaſſer des Briefs seit dem Zeitalter der Kirchenväter genommen haben.

Obwohl Augustinus und Hieronymus sich öfters zweifelhaft über den Verfaſſer des Briefs erklären, so sprachen sie sich doch auch an andern Stellen so günstig für die pauliniſche Abfaſſung aus, daß das Urtheil dieſer zwei Säulen der abendländiſchen Kirche wesentlich dazu beitrug, eben dieſe Ansicht auch im Abendlande allgemeiner zu machen. Schon die am Ende des vierten Jahrhunderts im Jahre 393 und 397 in Nordafrika gehaltenen Synoden führen den Hebräerbrief als ein Werk des Paulus an, obwohl auf eine solche Weiſe, daß die frühere Bezweiflung dieſer Sache noch durchblickt — nachdem nämlich Pauli apostoli epistolae tredecim aufgeführt worden, wird noch hinzugeſetzt: eiusdem ad Hebraeos una. So wurde dieſe Ansicht in der katholiſchen Kirche die kirchlich beſtätigte, und erſt das Reformationszeitalter weckte wieder die früheren Zweifel. Derjenige Theologe, welcher damals — ähnlich wie ſpäter Semler unter anderen Zeitverhältniſſen — an allen Ecken und Enden zuerſt die Sonde der Kritik angelegt hat, Erasmus, hat auch die erſten Zweifel in Bezug auf die pauliniſche Abfaſſung des Hebräerbriefs ausgeſprochen in ſ. annot. in N. T. 1519., wo er ſich am Ende für Clemens Romanus als Verf. entſcheidet. Unabhängig von ihm tritt mit denſelben Zweifeln hervor der Kardinal Cajetan, ein Mann, der, durch das ihn umgebende forſchende Zeitalter influirt, in vielfacher Hinſicht abweichende, ja kirchlich verdächtige Anſichten ausgeſprochen hat. Seine Zweifelsgründe hatten einen anſtößigen Charakter, denn nicht nur meint er, daß Hebr. 9, 4. mit 1 Kön. 8, 9. in grellem Widerſpruch ſtehe, ſondern auch das Allegoriſiren unſeres Briefes hält er für eines Apoſtels unwürdig, ſo daß

es nicht wundern kann, wenn Ambrosius Catharinus (annott. in excerpta quaedam de comment. etc. 1535) neben andern groben Beschuldigungen ihm auch zur Last legte, er habe mit eben solchen Argumenten die Autorität des Hebräerbriefs angegriffen, wie Kaiser Julian den Matthäus. — Mit noch größerer Entschiedenheit treten Luther und Calvin gegen die Abfassung von Paulus auf (vgl. zu 2, 3.); Beza, anfangs derselben Meinung, erklärt sich in der letzten Ausgabe seines N. T. zweifelhaft *). Zwingli nimmt den Apostel als Verfasser an. Unter den Socinianern hat Socin selbst sich mehr für Paulus erklärt, Schlichting dagegen widerspricht nachdrücklich.

In der katholischen Kirche wurde jenen Bedenken bald ein Ziel gesetzt, indem der Beschluß des tridentinischen Concils unsern Brief unter die pauliniſchen setzte, welches Urtheil Hug und neuerlichst Klee durch wissenschaftliche Gründe zu rechtfertigen gesucht haben, während Feilmoser in seiner Einleitung (2 A. 1830) das Schreiben nur in so weit für pauliniſch anerkennt, als es unter Autorität des Apostels abgefaßt und abgesandt sei. — Auch in den evangelischen Kirchen, sowohl in der lutherischen als in der reformirten, bewürkte das Ueberwiegen des dogmatischen Interesses über das

*) Bleek hat S. 252. Beza'n als mit Calvin, seinem Lehrer, gänzlich übereinstimmend angeführt; allerdings ist dieses in den früheren Ausgaben seines N. T. der Fall, wie auch in der von 1582, nach welcher Bleek citirt, und welches die dritte ist. Allein gerade entgegengesetzt erklärt sich derselbe in der zuletzt bei seinen Lebenszeiten veranstalteten Ausgabe, der fünften von 1598, welcher er auf dem Titel die Erklärung vorgesetzt hat: omnia nunc demum, ultima adhibita manu, quam accuratissime emendata et aucta, ut quodammodo novum opus videri possit. Hier sucht er die Einwendungen, die er einst selbst geltend gemacht hatte, zu entkräften, setzt indeß am Schlusse hinzu: sed age libera sunto hominum iudicia, modo in eo consentiamus omnes, vere dictatam hanc epistolam fuisse a spiritu sancto etc. — Zwingli's hat Bleek auffallenderweise gar nicht Erwähnung gethan. Die Ansicht dieses Reformators ergiebt sich aus den von Kaspar Megalander ihm nachgeschriebenen Anmerkungen, welche dieser der von Leo Juda veranstalteten Ausgabe der annotationes in plerosque N. T. libros. Tiguri 1581. beigefügt hat.

kritisch-historische bald dasselbe *). In der Augsburgischen Konfession, in der Apologie, in Melanchthons locis theologicis, in den Magdeburger Centurien findet sich noch Luthers Ansicht, ebenso in der reformirten conf. Gallicana die Ansicht Calvins; dagegen wird im 17ten Jahrhundert die entgegengesetzte in beiden Kirchen die gangbare und bleibt es mit wenigen Ausnahmen (z. B. die Lutheraner Balduin, Hunnius, die Reformirten Camero, Beaufobre, die Arminianer Grotius, Clericus) bis in die zweite Hälfte des 18ten Jahrhunderts.

Semler ist der erste, welcher — ein anderer Erasmus — auch in dieser Hinsicht den Forschungsgeist wieder anregt, obwohl er (in seinen Beiträgen vor Baumgartens Erklärung des Hebräerbriefes 1763) noch nicht mit Bestimmtheit das negative Urtheil ausspricht. In seine Fußtapfen tritt J. D. Michaelis, welcher zwar in der früheren Periode seines Lebens überall von der pauliniſchen Abfassung als einer unzweifelhaften Thatsache ausging, aber in der letzten, drei Jahre vor seinem Tode erschienenen, vierten Auflage seiner Einleitung ins N. T. 1788. dieselbe als eine sehr zweifelhafte hinstellt. Der erste, welcher in einer ausführlichen Unter-

*) Es kann nicht geläugnet werden, daß eben hiemit unsere Kirche der katholischen sich näherte. Denn historisch-kritische Wahrheitsliebe soll beim Protestanten mit dem dogmatischen Interesse stets Hand in Hand gehn, und wenn der moderne Rationalismus nur dieses wollte, so müßte man ihm vollkommen Recht geben. Vgl. den vortrefflichen Abschnitt über das Princip des Protestantismus bei Twesten, Dogm. besonders S. 282. 283. 2 A. Die Reformatoren selbst sind auch in dieser kritisch-historischen Wahrheitsliebe Vorbilder gewesen, die man nur zu bald aus den Augen ließ. Was historisch-kritisch feststand, wollte Luther auch dem „edeln" Volke nicht entziehn; er wußte, was er behielt, darum wußte er auch, was er aufgeben konnte. Aus diesem edeln Wahrheitsstreben ging es hervor, daß er die Antilegomenen auch in der für das Volk bestimmten Uebersetzung als solche bezeichnet wissen wollte, daher die Erscheinung, daß die vier Bücher, der Brief an die Hebräer, Jakobi, Judä und die Offenbarung in den deutschen Bibelausgaben bis in die Mitte des 17ten Jahrh. keine Nummern haben (auch bei dem 2 Br. Petr. und dem 2ten und 3ten Joh. hätte dies der Fall seyn müssen, allein es erschien zu unpassend, diese loszureißen von den zu ihnen gehörigen Homologumenen). So wollte er sogleich andeuten, welches „die rechten, edeln Hauptbücher" der Schrift wären.

suchung den von diesen beiden Gelehrten erhobenen Bedenken Gewißheit zu geben sucht, ist Ziegler in seiner Einleitung in den Brief an die Hebräer, Gött. 1791. Er streitet gegen Storr und hat im Ganzen mit Gelehrsamkeit, Urtheil und Unparteilichkeit seinen Streit geführt. (Gegen ihn erschien wiederum Camerer, Prüfung der Zieglerschen Einleitung, in seinen theologischen und kritischen Versuchen, Stuttg. 1794.) Seit dem Anfange dieses Jahrhunderts gewinnt bei weitem überwiegend die negative Entscheidung die Oberhand. Unvollständig und in hohem Maaße parteilich ist das, was Eichhorn in seiner Einleitung gegen die pauliniſche Abfassung sagt, obwohl seiner Beweisführung Scharfsinn nicht abgesprochen werden kann. Etwas vollständiger, ohne jedoch tiefer in die Sache einzudringen, ist Bertholdt. Dagegen bezeichnet das Werk von Schulz: der Brief an die Hebräer, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen, Breslau 1818. in den Untersuchungen über den Verfasser unsers Briefs einen wesentlichen Abschnitt. Zwar giebt auch diese Schrift vielfache Belege jener leidenschaftlichen Parteilichkeit, durch welche dieser Gelehrte sich auch in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen beherrschen läßt, so daß klare Thatsachen — wie wir hoffen dürfen, ihm selbst unbewußt — verkehrt, die wichtigsten Beweisgründe, die seiner Ansicht entgegenstehn, umgangen (s. oben S. 6.), ganz haltlose Instanzen für dieselben aufgestellt werden (s. oben S. 33.); dessenungeachtet verdient seine Schrift in kritischer Hinsicht die Anerkennung, auf viele wesentliche Punkte, welche bei den Untersuchungen über die pauliniſche Abfassung zur Sprache kommen müssen, zuerst aufmerksam gemacht und die Berichtigung der Ansichten über die innern Zeugnisse um vieles gefördert zu haben. An Schulz schließt sich die Schrift von Seyffarth: de epistolae, quae dicitur ad Hebraeos, indole maxime peculiari, Lips. 1821., welche zwar von vielem Fleiße zeugt, aber wegen Mangel an eindringendem Urtheile die Untersuchung nicht wesentlich gefördert hat. Auf eine sehr befriedigende Weise und vollständiger als jemals vorher ist die Untersuchung von Bleek geführt worden in dem Buche: Versuch einer vollständigen Einleitung in den Brief an die Hebräer, Berlin 1828. In diesem Werke vereinigt sich auf eine

ansprechende Weise gewissenhafter Fleiß mit Gesundheit und Unbefangenheit des Urtheils. Doch ist auch sein Resultat in Betreff der pauliniſchen Abfassung nur negativ. Seitdem nun dieſes Werk erſchienen, iſt es allen auf die Einleitung in den Hebräerbrief bezüglichen Arbeiten zu Grunde gelegt worden, und ſelbſt Schulz hat in Bezug auf ſeine eigene Schrift die Erklärung abgegeben (ſ. oben S. 25.), daß ſie durch die gründlichere Bearbeitung Bleeks überflüſſig geworden ſei. Auch wir haben die Vorarbeiten Bleeks dankbar benutzt und großentheils mit ſeinen Anſichten übereinſtimmen müſſen, wenngleich wir auch ſo manche ſeiner Behauptungen beſtreiten mußten. Bei einer neuen Bearbeitung des Gegenſtandes wird dieſer fleißige und gewiſſenhafte Kritiker gewiß manches zu beſſern und auch, namentlich was den Abſchnitt über die Spracheigenthümlichkeiten betrifft, zu vervollſtändigen finden. Unter den neueſten Einleitungsſchriften möchte beſonders Schotts Isagoge zu beachten ſeyn, welche eine gute Zuſammenſtellung der wichtigſten fraglichen Momente enthält.

Gegenüber dieſer großen Zahl von Beſtreitern des pauliniſchen Urſprungs ſind aber auch bis herab auf die neueſte Zeit Vertheidiger deſſelben aufgetreten. Unter dieſen ſind wohl die wichtigſten Hug in ſeiner Einleitung und in der Rec. von de Groot's Schrift in d. Freib. Zeitſchr. I. H. und Prof. Stuart an dem nordamerikaniſchen Seminar zu Andover: Commentary on the epistle to the Hebrews in two volumes. 1827 (2te A. 1833). Der erſte, 288 Seiten umfaſſende Band beſchäftigt ſich nur mit der Einleitung, und enthält eine weitläufige Widerlegung der einzelnen Argumente von Bertholdt, Schulz, Seyffarth, welche nummernweiſe aufgezählt werden. Unter uns ſcheint dieſes Werk einzig und allein durch Bleeks ausführliche Recenſion in den Ergänzungsblättern zur allgemeinen Litteratur-Zeitung Januar 1830. bekannt zu ſeyn. Zwar leidet daſſelbe an einer gewiſſen Schwerfälligkeit, dagegen verdient der gewiſſenhafte Fleiß und die muſterhafte Wahrheitsliebe alle Anerkennung. Die zweite Auflage iſt mir noch nicht zu Geſicht gekommen, vermuthlich wird darin Bleeks Unterſuchungen die vornehmſte Aufmerkſamkeit geſchenkt werden, und werden ſeine ſpeciellen Entgegnungen auf Stuarts Gründe eine genaue Prüfung

erfahren. Eine noch stärkere Ueberzeugungskraft üben die Gründe für die pauliniſche Abfaſſung in der Art, wie ſie Hug mit ſeinem bekannten Scharfſinn zuſammengeſtellt hat. Wenn man nur nicht muthmaßen müßte, daß dieſer ausgezeichnete Gelehrte noch viel überzeugender die Gründe gegen Paulus zuſammenzuſtellen vermögen würde, ſobald er wollte! — Zu dieſen zwei Männern iſt nun in der allerneueſten Zeit Dr. Paulus hinzugekommen in ſeinem Werke: des Apoſtels Paulus Ermahnungsſchreiben an die Hebräerchriſten, Heidelberg 1833. Die Unterſuchung geht auch hier, wie man es von dieſem Verf. gewohnt iſt, den eigenen Weg, und man muß ihm das Zeugniß geben, daß, wenn gleich er eben deshalb auch hier mitunter Anſichten ausſpricht, die ſtets ihm allein eigen bleiben werden, doch auch das, was ſich zu Gunſten der pauliniſchen Abfaſſung ſagen läßt, recht tüchtig geltend gemacht iſt. Unſere Unterſuchung iſt in mehreren Punkten mit der ſeinigen gegen Bleek zuſammengetroffen.

Außer dieſen drei Kritikern, welche zu Gunſten der pauliniſchen Abfaſſung in die Schranken getreten ſind, ſind vorzugsweiſe noch zu nennen: 1) Storr (Pauli Brief an die Hebräer, 1789.), welcher auch hier ſeine Gelehrſamkeit und ſeine Kombinationsgabe bewährt, aber auch zugleich die Neigung, wo die Thore ſich nicht finden wollen, durch die Mauer zu brechen. 2) Hofſtede de Groot disputatio, qua epistola ad Hebr. cum Paulinis epistolis comparatur. Traj. ad Rhen. 1826. Dieſe Schrift will den ſprachlichen Beweis, vornehmlich im Gegenſatze zu Schulz, führen, allein es mangelt dem Verfaſſer zu ſehr an philologiſchem Takte und an Methode. — Einzelne Stimmen zu Gunſten der pauliniſchen Abfaſſung haben ſich auch ſonſt hie und da unter den Proteſtanten erhoben, ſo Steudel in der Rec. von Schulz in Bengels Archiv Bd. IV. St. 1., Scheibel in Köthes Zeitſchrift fürs Chriſtenthum I. 1. und Rechtfertigung meines moraliſchen Charakters u. ſ. w. Breslau 1817., Stein, Kommentar zum Lukas, im Anhange über den Brief an die Laodiceiſche Gemeinde *).

*) Es ſei bei dieſer Veranlaſſung der Hypotheſe gedacht, welche Baumgarten-Cruſius in dem Programm von 1829: de origine epistolae

§. 4. Wer ist der Verfasser, wenn es Paulus nicht ist.

Ein großes Feld für Hypothesen thut sich hier auf. Für Lukas — sei es als Koncipient, sei es als Verfasser — haben schon die Stimmen zur Zeit des Klemens von Alexandrien und von Origenes sich erhoben (s. oben S. 4.), nachher Grotius, der ihn als Verfasser, und neuerlich Hug, der ihn als Koncipienten ansieht. Ebenso nennt schon das früheste kirchliche Alterthum theils als Uebersetzer (Euseb. hist. eccl. 3, 38.), theils als Verfasser (ebendas. 6, 25.), den Clemens Rom., in späteren Zeiten thut dies besonders Erasmus. Ferner wird vom kirchlichen Alterthum Barnabas als Verf. bezeichnet (s. Tertullian oben S. 18.), welche Ansicht vertheidigt worden ist von Camerarius, J. E. Chr. Schmidt, Twesten (Dogmatik 2 A. S. 105.), Ullmann (Studien und Kritiken. Bd. 1. Heft 2.). — Auf andere Namen sind Neuere gerathen. Den Sylvanus oder Silas nehmen als Verf. an Böhme in s. Kommentar und Mynster kleine theol. Schriften, Kopenh. 1825., desgl. in Studien und Kritiken 2 B. 2 H. Weit allgemeiner hat sich die Ansicht empfohlen, daß Apollos der Verfasser sei. Einen Alexandriner glaubten auch solche Gelehrte annehmen zu müssen, welche übrigens kein bestimmtes Individuum nahmhaft machen wollten, wie Eichhorn, Seyffarth, Schott und

---

ad Hebraeos coniecturae, und Stein a. a. O. aufgestellt, daß der Brief an die Hebräer derselbe sei, von dem wir unter dem Namen des an die Laodicäer wissen (nach Baumgarten soll jedoch der Verf. ein Schüler des Paulus und zwar ein Alexandriner seyn.) Uns ist es immer als eine nicht dankenswerthe Mühe erschienen, wenn man den Gelehrten, die ohnedies so viel Arbeit durch die Hypothesen bekommen, die von selbst sich gebähren, auch noch durch solche zusetzt, die künstlich fabricirt sind, mag man auch — wie dies bei Baumgarten-Crusius Ausführung der Fall ist — dem Spiele des Scharfsinns wohlgefällig zusehen. Die Widerlegung der Steinschen Idiokrisie hat Schneckenburger übernommen in den Beiträgen u. s. w. S. 153., über die Hypothese von Baumgarten s. Lücke Studien und Kritiken III. 2. S. 450. und Schott Isagoge S. 366. Uebrigens scheint beiden Idiognomisten unbekannt geblieben zu seyn, daß sie bereits einen Vorläufer auf ihrer Laufbahn gehabt haben, nämlich den Meister in der Idiognomie und Idiokrisie, Dr. Schultheß, in den Neuen theol. Annalen von 1818. September und Oktober.

Andere. Auf Apollos rieth aber zuerſt Luther, dann Clericus, Heumann, Semler, Ziegler, Dindorf, de Wette, und ausführlich hat dieſe Hypotheſe zu vertheidigen unternommen Bleek.

Wir werfen hier nur einen prüfenden Blick auf die drei Hypotheſen, welche am meiſten für ſich haben, und verweiſen, der Kürze willen, hinſichtlich der andern beiden auf Bleek. Gewiß liegt es, wenn Paulus der Verf. unſeres Briefes nicht iſt, und wenn beſonders die Reinheit der Sprache und die Periodologie gegen ihn als Verf. zeugt, ſehr nahe, an ſeinen mehrjährigen, des griech. Idioms ſo wohl kundigen, und im Lehrtypus an ihn, den Apoſtel, ſich anſchließenden (die Abendmahlsformel bei Lukas, die Parabeln des Evangeliums Kap. 15.) Begleiter Lukas zu denken, zumal da auch im Einzelnen ſich eine nicht unbedeutende Anzahl von Worten und Phraſen aufweiſen läßt, welche unſer Brief mit keinen andern neuteſtamentlichen Schriften als denen des Lukas gemein hat (ſ. oben S. 29.). Ohne uns jedoch näher auf dieſe ſprachliche Unterſuchung einzulaſſen, erſcheint auch uns der ſchon von Beza bemerkte Umſtand hinreichend, um von Lukas abzuſehen, daß dieſer Evangeliſt von griechiſcher Abkunft war (Kol. 4, 14. vgl. 10. 11.). Daß unſer Brief von einem gebornen Israeliten herrührt, verräth wohl das ganze Gepräge deſſelben, auch wenn man es nicht aus ſolchen einzelnen Ausdrücken wie οἱ πατέρες (ἡμῶν) 1, 1., οἱ πρεσβύτεροι 11, 2. ſchließen könnte. So bliebe denn alſo, falls wir auf einen beſtimmten Namen beſtehen, nur die Wahl zwiſchen Barnabas und Apollos. In Betracht des erſteren haben wir uns vorzugsweiſe an das zu halten, was Ullmann a. a. O. für denſelben angeführt hat (dieſe Abhandlung von Ullmann iſt ſpäter, als die Einleitung von Bleek erſchienen); der am meiſten zu berückſichtigende Vertreter der andern Anſicht iſt Bleek. Nach ſorgfältiger Erwägung der Gründe auf beiden Seiten müſſen wir bekennen, daß die, welche für Apollos ſprechen, uns, wenn überhaupt ein beſtimmter Name angegeben werden ſoll, als bei weitem überwiegend erſcheinen. Der Ausgangsort für die Ullmann'ſche Hypotheſe iſt der an ſich ſehr richtige Wunſch, für jede kritiſche Hypotheſe irgend einen hiſtoriſchen Anſchließungspunkt zu beſitzen. Für die Annahme

des Apollos als Verf. fehlt derselbe, für den Barnabas ist er vorhanden. Daß Tertullians Zeugniß nicht auf bloßer Vermuthung, sondern auf festem Grunde historischer Tradition ruht, sehen wir als ausgemacht an (s. oben S. 17. 18.). Sehr richtig wird indeß von Bleek bemerkt, daß eine weite Verbreitung diese Ueberlieferung nicht gehabt haben könne, denn weder Origenes noch Eusebius kennt dieselbe, ja überhaupt läßt, außer dem Tertullian, sich gar kein namhafter kirchlicher Schriftsteller nennen, welcher ihr beigetreten wäre. Außer Tertullian nämlich erwähnen diese Ansicht Hieronymus und Philastrius. Was nun den ersteren betrifft, so ist aus seinen Worten catal. c. 5.... sed vel Barnabae, iuxta Tertullianum, vel Lucae evangelistae, iuxta quosdam, vel Clementis etc. deutlich, daß er entweder überhaupt keinen andern Gewährsmann jener Ansicht als den Tertullian kannte, oder doch keinen irgend namhaften. Zwar sagt er in einer andern Stelle ep. ad Dard. 129.: licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur, allein was dieser Kirchenvater an jener Stelle eigentlich sagen will, ist nicht recht deutlich (s. Bleek S. 210. Anm. 280.), so daß der Beweis, welchen Ullmann hieraus ableitet, auch viele Morgenländer hätten den Barnabas für den Verf. gehalten, sich wenigstens durchaus nicht mit Sicherheit aus diesen Worten entnehmen läßt *). Von Philastrius († c. 387.) wird eine haeresis derer angegeben, welche den Barnabas für den Verf. hielten; daß sich diese Ansicht verbreitet hatte, ist daraus deutlich, allein einen namhaften Gewährsmann derselben lernen wir auch hier nicht kennen. — Wenn nun in dieser Hinsicht das Gewicht der kirchlichen Ueberlieferung nicht hoch anzuschlagen ist, so wird dasselbe andererseits dadurch geschwächt, daß die noch viel stärker vertretenen Ansichten, nach denen Clemens Rom. oder Lukas der Verfasser seyn soll, so wenig begründet sind **), und so

*) Am wahrscheinlichsten wird man zu dem plerique, wie schon Semler gethan, ein nostrorum ergänzen, so daß es sich auf lateinische Autoren bezieht, s. Storrs Einl. S. XXVIII. Anm.

**) Wäre Stuarts Meinung begründet, daß Clemens unsern Brief förmlich citirt habe, so würde die Hypothese, welche ihn für den Verf. hält, als ganz lächerlich erscheinen; sie ist aber nicht begründet, wie oben S. 2. Anm. erwähnt wurde.

deutlich den Charakter der Konjektur aus weniger wesentlichen Momenten der Uebereinstimmung an sich tragen. — Abgesehen von dem Gewicht, welches die historische Basis jener Hypothese geben kann, bleibt nun aber wenig übrig, was mit Stärke für dieselbe spräche. Das stärkste Argument würde allerdings die Uebereinstimmung des Charakters unsers Briefes mit dem uns unter Barnabas Namen überlieferten an die Hand geben, wenn wir die Aechtheit dieses letztern zugäben und mit Schmidt uns davon überzeugen könnten, daß in beiden Briefen ein verwandter Geist herrsche. Einem oberflächlicheren Betrachter wird dies Letztere sehr einleuchtend scheinen, allein auch solche Theologen, welche an dem Lehrinhalte wie an der Lehrform unsers Briefes am wenigsten Geschmack fanden, haben sich nicht verläugnen können, daß zwischen der Typik unseres Briefes und den Allegorien des Briefes des Barnabas ein unendlicher Unterschied sei, und daß daher, wenn der letztere würklich von dem berühmten Begleiter des Paulus herrühren sollte, der erstere den Barnabas nicht zum Verf. haben könne. So sagt Eichhorn Einl. III. 2. S. 468.: «Nimmt man im Briefe an die Hebräer die einzige Stelle, daß schon Levi in Abraham dem Melchisedek den Zehnten gegeben habe Kap. 7, 7. als zu gespannt witzig aus, was selbst sein Verf. einräumt und durch sein ὡς ἔπος εἰπεῖν entschuldigt, so ist der Brief an die Hebräer, bei allen seinen allegorischen Spielereien, wie sie uns, die wir nicht daran gewöhnt sind, vorkommen müssen, mit männlichem Ernste geschrieben, er hat in der Darstellung etwas Folgerechtes, Rundes, Volles, Kräftiges, Gleiches, eine klare, gefällige Kürze im Ausdruck, eine, man möchte sagen, klassische Gestalt einer allegorisirenden Schrift, in der ihm selbst die Schriften des Philo nachstehn. Wie tief steht in diesen Eigenschaften der Brief des Barnabas unter ihm! — — Der Abstand ist zwischen beiden so groß, daß eigentlich gar keine Vergleichung statt findet. Aus jener Schrift haucht ein völlig andrer Geist». Eben so urtheilt auch Twesten (Dogmatik I. S. 145. 2 A.) und Ullmann, welche beiden Männer aber auch mit Neander aus eben diesem Grunde aufs entschiedenste bestreiten, daß ein so unwürdiges Schreiben wie das, welches Barnabas Namen an der Spitze

trägt, von dem Freunde und Gefährten des Apostels Paulus herrühren könne.

Somit wird denn aber auch das stärkste Argument aufgegeben, welches die Abfassung des Briefes an die Hebräer von Barnabas darthun könnte. Von den sechs innern Gründen, welche Ullmann geltend macht, passen zwei eben so gut auf jeden andern nahen Freund und Gefährten des Apostels, als auf Barnabas *); der eine beruht auf einer Voraussetzung, welche nicht leicht zugegeben werden wird, daß nämlich die Empfänger des Briefes cyprische Judenchristen oder Alexandriner gewesen seien; ein vierter ist höchst precair, da nämlich Barnabas von Klemens von Alexandrien als einer der siebenzig Jünger angeführt wird und gerade der Hebräerbrief Christum öfter einfach ὁ Ἰησοῦς nennt (s. oben S. 36.), so könnte dies auf ein persönliches Verhältniß zu Jesu deuten **); ein fünfter Grund ist bei Apollos evident, während er bei Barnabas precair ist, es sei nämlich Barnabas — weil aus Cypern gebürtig, welches mit Alexandrien in vielfacher Verbindung stand — «vielleicht selbst in Alexandrien gewesen»; bei Apollos ist die alexandrinische Abkunft und Bildung unbestritten. So bliebe denn nur der sechste Grund übrig, daß Barnabas Levit war und als solcher mit dem Tempelkultus genau bekannt. Allein was unser Brief von der Tem-

*) Nämlich No. 3, wo bemerkt wird, daß der Brief einerseits vieles Paulinische enthalte und andererseits doch auch wieder in mancher Hinsicht von Paulus abweiche, und No. 4., wo gesagt wird, der Brief sei ganz eines Apostel-Schülers und -Freundes würdig, wie denn auch der Verfasser mit apostolischer Autorität auftrete. Allerdings, wenn nun aber von den zwei Männern, welche als Verf. des Briefes in Betracht kommen können, das hier Gesagte in gleichem Maaße gilt, und außerdem von Barnabas wir nichts weiter erfahren, als daß er ein ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως (Apg. 11, 24.) gewesen sei, von Apollos aber, daß er ein Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος καὶ δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς — ὅσγις εὐτόνως τοῖς Ἰουδαίοις διακατηλέγχετο δημοσίᾳ, ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν, εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν (Apg. 18, 24. 28.), wie stark neigt sich die Wagschale schon nach diesen Stellen der Schrift zu Gunsten des Apollos!

**) Aber auch Paulus gebraucht, zwar verhältnißmäßig seltner als der Hebräerbrief, indeß immer noch häufig genug das bloße Ἰησοῦς, und bei ihm gilt jener Schluß auf persönliche Bekanntschaft doch gewiß nicht.

peleinrichtung erwähnt, ist doch gewiß nicht so detaillirt oder so reconditum, daß nur ein Levit diese genauere Kenntniß hätte besitzen können, ja vielmehr hat nach Bleeks Ansicht der Verf. Kap. 9. in der Beschreibung des Heiligthums Versehen begangen, welche man überhaupt nicht von einem, der sich in Jerusalem aufgehalten, hätte erwarten sollen (s. Bleek §. 84.). —

Auf einem um vieles sichereren Wege gelangt Bleek zu seinem Resultate. Er geht von folgenden Prämissen aus: 1) der Verf. muß jüdischer Nation gewesen seyn, 2) nach 2, 3. muß er ein Apostelschüler gewesen seyn, 3) muß er mit Paulus in näherem Verhältnisse gestanden haben, wie der Inhalt und die Sprache oder auch wohl das nähere Verhältniß zu Timotheus darthut, 4) dennoch zeigt er sich nicht als gänzlich von Paulus abhängig, sondern bewahrt eine entschiedene Originalität, 5) der Verf. muß nach 13, 19. mit seinen Lesern, den Judenchristen, in persönlichem Verhältnisse gestanden haben. 6) Er kann wohl nicht selbst ein Palästinenser gewesen seyn, und sich nicht lange in der Nähe des jerusalemischen Tempels aufgehalten haben, da er mit der Einrichtung desselben nicht genau bekannt gewesen zu seyn scheint, wie 9, 1 — 8. zeigt, 7) wahrscheinlich ist er ein Alexandriner, darauf führt das Geschick in der typischen Auslegung, die Verwandtschaft mit Philo in Lehrweise, Vorstellungen und selbst in einzelnen Sprachweisen. — Nur die zwei letzten Punkte werden in Zweifel gezogen werden können. Ueber die angeblichen antiquarischen Verstöße des Vf. s. zu den angeführten Stellen und Mynster Studien und Kritiken II. 2. S. 134. ff. Was die Annahme des alexandrinischen Ursprungs und der alexandrinischen Bildung des Verf. betrifft, so wird man allerdings zugeben müssen, daß die eigenthümliche Beschaffenheit unsers Briefes sich am leichtesten daraus erklärt, jedoch möchte ich diese Annahme nicht eine nothwendige nennen und selbst bezweifeln, ob man ihr, wie es Bleek thut, das Prädikat «der höchsten Wahrscheinlichkeit» beilegen könne. Dieser Kritiker, dessen Forschungen sich überall wohlthuend durch Mäßigung und Besonnenheit auszeichnen, legt selbst auf Manches nicht ein so großes Gewicht, als man es erwarten sollte. Er erkennt an, daß der ausschließende Gebrauch der LXX.

kein entscheidender Beweis für einen nicht palästinensischen Verf. sei, daß die typische Lehrweise unsers Briefes auch bei palästinensischen Israeliten gangbar gewesen sei *), daß auch die Korrektheit der Sprache nicht nothwendig auf einen Alexandriner hinweise.

Wenn dies alles nun richtig ist, wie es sich denn nicht bezweifeln läßt, so giebt es auch, wie uns dünkt, kein Moment, was vorzüglich dazu hindrängte, einen alexandrinischen Verfasser anzunehmen. Etwas anderes wäre es freilich, wenn sich wahrscheinlich machen ließe, unser Verf. habe die Schriften des Philo gelesen, wie dies schon die Meinung von Grotius, Clericus, Mangey gewesen, während derjenige, welchem am ehesten hierüber ein Urtheil zustand, Bened. Carpzov, entgegengesetzter Ansicht war. Wir haben bereits (S. 46. Anm. *) einen Umstand erwogen, den Bleek dafür geltend

*) Hier hätte Bleek sich etwas stärker ausdrücken sollen; er sagt nur, jene Auslegungsweise sei den palästinensischen Juden „keineswegs fremd" gewesen. Schon Olshausens Schrift über tieferen Schriftsinn und Döpkes Hermeneutik dürften zeigen, daß sie vielmehr ebenso bekannt und geläufig in Palästina als in Alexandrien war, nur ist die Manier der palästinensischen Juden eine andre, als die der Alexandriner — worüber eine genauere Untersuchung noch zu erwarten steht. — Da die Meinung noch immer weit verbreitet ist, als nöthige die typische Lehrweise des Briefes zur Annahme eines alexandrinischen Verf., so erwähnen wir noch das Urtheil von Cölln's in der Rec. des Böhmischen Kommentars, Hall. Litt. Zeit. 1826. N. 131.: „dagegen ist sehr zu billigen, daß sich Hr. B. gegen die Meinung derer erklärt, die aus dem Style und dem Allegorisiren ohne Weiteres schließen, der Brief sei von einem alexandrinischen Christen, oder doch an Alexandriner geschrieben". — Auch ist Mynster in den Studien und Kritiken II. 2. S. 333. zu vgl., der nach dem strengen Unterschiede, den er zwischen Typus und Allegorie macht, die Behauptung aufstellt „unser Vf. allegorisire nur wenig." Allein, wie dieser Gelehrte ihn aufstellt, ist der Unterschied zwischen Typus und Allegorie nicht streng durchzuführen. Dagegen stimmen wir darin mit ihm ganz überein, daß Philo's Allegorien großentheils einen verschiedenen Charakter von der Typik unseres Briefes haben, noch mehr die Lehre Philo's: „der Geist Philo's ist himmelweit verschieden, und Richtung und Art der Betrachtung deutet gewiß nicht auf dieselbe Schule". Dessenungeachtet bleibt dies stehen, daß die Methode und das Kolorit unsers Briefes mehr dem Philo sich anschließe, als dies bei irgend einer andern Schrift des N. T. der Fall ist.

gemacht hat, ohne denſelben beweiskräftig zu finden; er führt uns, nach dem Vorgange von Schulz, S. 398 f. einen Katalog von Phraſen und Ausdrücken vor, welcher dieſer Annahme «eine große Wahrſcheinlichkeit» verleihen ſoll. Wir wollen nicht läugnen, daß dieſe Stellen mit Sorgfalt ausgewählt ſind, dennoch möchten wir auch nicht einmal ſo viel zugeſtehn, daß ſie jener Annahme «eine große Wahrſcheinlichkeit» verliehen. Einige Parallelen erklären ſich ganz genügend aus der Uebereinſtimmung der Lehre, welche auch zwiſchen paläſtinenſiſchen Judenchriſten und Philo ſtatt fand, ſo wenn zu K. 1, 2. eine Stelle verglichen wird, in der Philo den Logos εἰκὼν θεοῦ nennt, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο, was ja auch pauliniſch iſt, wenn zu V. 3. φέρων τὰ πάντα als Parallele angegeben wird: ὁ τὰ μὲν ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν, während doch Kol. 1 eine Sachparallele bildet, und φέρειν in dem dort obwaltenden Sprachgebrauche jener Zeit ganz gewöhnlich iſt (ſ. Anm. z. d. St.). u. ſ. w. Andere Parallelen beruhen auf Ausdrücken, welche ebenſowenig als φέρειν in der Bedeutung erhalten, dem Philo eigenthümlich ſind, ſondern dem griechiſchen Sprachgebrauche überhaupt, oder wenigſtens der ganzen Gräcität jener Zeit, ſo μετριοπαθεῖν (ſ. Anm. zu 5, 2.), προσαγορευθείς 5, 10. (ein ganz gewöhnlicher terminus), die Verbindung von δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας (ſ. die Stelle aus Iſokrates bei Wetſtein), ἀμήτωρ (ein allerdings ſeltner vorkommendes griech. Wort — ſ. indeß Wetſtein — welches hier durch das ganz häufig vorkommende ἀπάτωρ veranlaßt war), ἑκουσίως ἁμαρτάνειν 10, 26. (welches ſo wenig ein dem Philo eigenthümlicher Ausdruck iſt, daß er vielmehr den Griechen wie den Helleniſten der gangbare iſt für den dadurch bezeichneten Begriff, ſ. Wetſtein), ὡς ἔπος εἰπεῖν 7, 9. (eine ganz gewöhnliche Formel) u. ſ. w. Zieht man nun alle dieſe Stellen — und von den meiſten andern gilt daſſelbe — ab, ſo bleibt von dem ohnehin nicht großen Verzeichniß (es ſind im Ganzen nur 22 Beiſpiele angeführt, und je weniger man die ſorgfältige Umſicht verkennen kann, welche Bleek bei dieſer Auswahl angewendet hat, deſto mehr muß man darauf verzichten, andere noch ſchlagendere Belege aufzufinden) faſt nichts übrig, was jener Behauptung, daß unſer Verf. die Schriften des

Philo geleſen, irgend einen Schein, geſchweige ein Gewicht gebe *). — Zuletzt hat Großmann in dem S. 25. angeführten Programm (p. 14.) einige Ausdrücke unſeres Briefes angeführt, welche zeigen ſollen, daß unſer Verf. mit der alexandriniſchen Asketenſprache vertraut geweſen ſei, wie οἱ καταφυγόντες 6, 18., allein dieſe ſind noch weniger beweiſend, als das, was Bleek giebt.

Nichts deſtoweniger ſind wir bereit, folgendes zuzugeben: Ließe ſich wahrſcheinlich machen, daß irgend ein bedeutender Mann aus der pauliniſchen Umgebung ein Alexandriner geweſen und die alexandriniſche Bildung beſeſſen, ſo würden wir mit dem meiſten Scheine der Wahrheit gerade ihn als den Verf. unſeres Briefes anſehn können. Ein ſolcher Mann findet ſich nun aber in der Perſon des Apollos. Nach Apg. 18, 25. iſt er ein Ἰουδαῖος Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ja es wird ihm dort ein Prädikat beigelegt, welches in hohem Grade eben dem Verf. unſers Briefes eignen würde, er heißt ἀνὴρ λόγιος (facundus) und δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς. Gerade dieſe Eigenſchaften des Apollos laſſen ſich auch aus dem ſchließen, was Paulus von ſich im Verhältniſſe zu Apollos im Anfange des erſten Korintherbriefes (Kap. 1—4., vorzüglich 3, 6. 2, 4. vgl. 2 Kor. 11, 5. 6.) ſagt. Während nämlich der große Apoſtel, der, wenn nicht die Eleganz, ſo doch die Kraft der Rede in ſo vorzüglichem Maaße beſaß **), dort erklärt, daß

*) Verhält es ſich ſo mit der Behauptung, daß der Urheber des Hebräerbriefes mit den Schriften des Philo bekannt geweſen ſei, wie viel weniger wird man dies mit irgend einer Wahrſcheinlichkeit bei Johannes, dem ἰδιώτης, behaupten können. In der That müſſen die Schriften dieſer myſtiſchen Theologen Alexandriens wenig Aufſehen erregt und wenig Verbreitung gefunden haben, wenn es richtig iſt, was Valckenaer annehmen zu müſſen glaubt, daß nicht einmal Philo die Schriften des Ariſtobul geleſen habe! S. Valckenaer, de Aristobulo p. 95.

**) Daß doch unſern Philologen, welche an des Zeltmachers Schriften ſo vornehm vorübergehn, die Worte eines der größten ihrer Zunftgenoſſen in das Ohr und in das Herz klängen, die Worte des Hemſterhuſius, der die vortreffliche Rede de apostolo Paulo, welche zuerſt Berg in den symbolis Duisburg. T. I. mittheilte, und nachher verbeſſert Valckenaer in den orationes Tib. Hemsterh. wieder abdrucken ließ, mit den Worten ſchließt: haec igitur eloquentia, quae non in flosculis ver-

er allein durch die ſchlechte Predigt von dem Gekreuzigten das Evangelium in der korinthiſchen Gemeinde gepflanzt habe, bezeichnet er nicht undeutlich jenen Apollos, welcher durch ſeine Schriftkenntniß die Juden beſtändig zu überwinden wußte (Apg. 18, 28.), als denjenigen, der die von ihm gepflanzte Saat begoſſen habe (1 Kor. 3, 6.). Während er die πειθώ ſelbſt verſchmäht, (1 Kor. 2, 4.) geſtattet er ſie ſeinem Gefährten, welchem der Herr des großen Baues ein anderes Geſchäft angewieſen, als ihm ſelbſt (1 Kor. 3, 9. 10.). Gewiß wiſſen wir von keinem andern Genoſſen des Apoſtels, von deſſen Gaben eher ein ſolches Schreiben, wie gerade unſer Brief, erwartet werden könnte, als eben dieſen gelehrten Alexandriner. Erweiſt er ſich nicht in unſerm Briefe gerade als derſelbige und demſelbigen Geſchäfte obliegend, wie ihn uns Apg. 18, 28. ſchildert? Es kommt hinzu, daß wir eben auch bei ihm im Ganzen ein Anſchließen an den pauliniſchen Lehrtypus erwarten dürfen, denn es ſind die vertrauten Freunde des Paulus, Aquila und Priscilla, welche ihn im Chriſtenthume unterrichtet haben, ſeine Würkſamkeit äußert ſich vornehmlich — ſo weit unſere Kunde reicht — in den Gegenden, wo Paulus das Evangelium verbreitet hat, auch 1 Kor. 16, 12. und Tit. 3, 13. zeigt uns, daß er mit Paulus in einem näheren Verhältniſſe geſtanden. Was endlich von beſonderer Bedeutung iſt, Apollos erſcheint keineswegs als ein ganz untergeordneter Verkündiger des Evangeliums, wir haben ihn uns nicht auf dieſelbe Weiſe als von dem Heidenapoſtel abhängig zu denken, wie Timotheus oder Titus, vielmehr erſcheint er 1 Kor. 1—4, neben Petrus und Paulus als einer der vornehmſten Verbreiter des Evangeliums, bei welchem wir, wie aus dem dort Geſagten ſich mit Grund ſchließen läßt, ungeachtet ſeiner Abhän-

borum et orationis calamistratae pigmentis, sed in indolis excelsae notis, sed in pondere rerum gravissime pronunciatarum est posita, si cuiquam, Paulo certe maximo merito assignabitur.... Ergo, ut paucis dicam, haud vereor asseverare, non fuisse disertiorem Demosthenem in illa venustatis Atticae copia, in isto virtutis oratoriae regno, quam fuerit in his humilis et vulgatae dictionis, si lubet, sordibus Paulus, verissimum christianae religionis fulmen. — Hear him!

gigkeit vom pauliniſchen Lehrtypus, doch auch eine eigenthümliche Ausbildung deſſelben vorausſetzen dürfen. Nehmen wir nun zu allen dieſen geſchichtlichen Andeutungen noch die innern Gründe hinzu, welche allerdings die Annahme eines alexandriniſchen Urſprungs des Briefes begünſtigen, ſo erſcheint uns die Hypotheſe, welche Apollos als Verf. deſſelben bezeichnet, nicht nur als zuläſſig, als die unter den vorhandenen am meiſten durch Gründe unterſtützte, ſondern als eine im höchſten Grade wahrſcheinliche. — Vielleicht könnte man auch noch darauf aufmerkſam machen, daß das nähere Verhältniß des Clemens Romanus zu den Korinthern auch auf eine nähere Bekanntſchaft mit Apollos deute und daß ſich daraus erkläre, warum er gerade den Brief an die Hebräer ſo fleißig benutzt habe.

Demnach glauben wir dieſen Abſchnitt unſerer Unterſuchung nicht beſſer ſchließen zu können, als indem wir uns die Worte Bleeks aneignen: «Und ſo werden wir geſtehen müſſen, daß Luther, wie in andern Dingen, ſo auch in dieſer Vermuthung, mag er ſie zuerſt aufgeſtellt oder ihr nur beigepflichtet haben, ein ebenſo freimüthiges Urtheil, als richtigen kritiſchen Takt bewieſen hat.»

Zweites Kapitel.

Die Empfänger des Briefes.

Da wir von Empfängern unſerer Schrift ſprechen, ſo haben wir gerade hier zunächſt zu rechtfertigen, daß wir ſie als Brief bezeichnen. Da ſie ohne die gewöhnliche Grußformel anfängt, im Verlaufe der Ausführung faſt gar keine und am Schluſſe nur wenige perſönliche Beziehungen enthält, ſo könnte man den Namen Abhandlung für angemeſſener halten. Da jedoch zwiſchen einem Lehrbriefe und einer Abhandlung immer nur ein von dem ſpeciellen Verhältniſſe des Schreibers und der Empfänger abhängiger, geringerer Unterſchied ſtatt findet, ſo iſt man, wenn ſich unſer Lehrbrief mehr der Form der Abhandlung nähert, darum noch nicht berechtigt, ihm auch würklich dieſen Namen beizulegen, ſobald er, wie es hier der Fall iſt, charakteriſtiſche Zeichen an ſich trägt, an beſtimmte Leſer gerichtet geweſen und brieflich an dieſelben geſandt worden zu ſeyn. Dieſe Kennzeichen finden ſich aber nicht bloß im Schlußkapi-

tel, auch die Paränesen Kap. 6. und 10. verrathen dieses hinlänglich.

Die Empfänger des Briefes werden in der Ueberschrift durch die wenigen Worte πρὸς Ἑβραίους bezeichnet. Warum bei unserem Briefe der vollständige Gruß, der sonst auch die Adresse enthält, fehle, davon ist oben die Rede gewesen (S. 50.). Sollte jene Ueberschrift von dem Verf. des Briefes selbst herrühren, so wäre es, da der Gruß fehlt, eine eigentliche Adresse*), alsdann würde aus der Unbestimmtheit derselben folgen, daß wir ein enkyklisches Sendschreiben, an keine bestimmte Gemeinde gerichtet, vor uns haben. Dies ist in der That die Ansicht Mehrerer gewesen (Scholion bei Matthäi, Braun, Lightfoot u. a.), auch Stuart nennt den Brief enkyklisch, indem er annimmt, daß derselbe zwar zunächst für die Gemeinde zu Cäsarea bestimmt war, daß er aber von dort aus unter alle Hebräer verbreitet werden sollte **). Daß der Brief zunächst an eine bestimmte Gemeinde abressirt worden, muß nothwendig angenommen werden, das ergiebt sich aus den speciellen Paränesen, den speciellen Grüßen, der Ankündigung der Ankunft des Verf. bei ihnen u. s. w. Ist dem so, dann scheint aber auch die Ueberschrift unrichtig, und dies könnte, da die Ueberschriften der neutestamentlichen Schriften nicht von den Verfassern selbst herrühren, wohl der Fall seyn (s. die Ueberschrift: ἡ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὴ πρώτη). Allein es ist nicht nothwendig, die Richtigkeit dieser Ueberschrift aufzugeben, vielmehr findet sie im Sprachgebrauche jener Zeit vollkommene Rechtfertigung, so daß auch demjenigen nichts Entscheidendes entgegnet werden könnte, welcher die Worte als eine von dem Verf. selbst beigefügte Adresse ansehn wollte. Das Wort Ἑβραῖος wird nämlich im Zeitalter Christi außer seiner allgemeinen Bedeutung auch ganz speciell als Bezeichnung der palästinensischen Juden gebraucht im Gegensatze zu

*) Die in kleine Rollen zusammengewickelten und mit einem Faden umwundenen Briefe der Alten waren häufig ohne Adresse in unserm Sinne.

**) Bei dieser Fassung der Sache wird freilich der Begriff eines enkyklischen Schreibens nicht festgehalten, denn in dem Sinne, daß die eigentlichen Empfänger ihren Brief andern zu lesen geben, sind alle apostolischen Briefe enkyklisch gewesen.

den Ἑλληνισταί, vgl. Apg. 6, 1. und zwar ist es, worauf schon der Gegensatz zu ἑλληνίζειν, griechisch sprechen, führt, Bezeichnung derer, welche sich der hebräischen, das ist aramäischen Sprache bedienen, welches eben die Palästinenser sind. Diese Bedeutung tritt auch besonders deutlich hervor in der Benennung εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους, vgl. Irenäus adv. haer. 3, 1. und Eusebius hist. eccl. 3, 24., in welcher letzteren Stelle es heißt: Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδιδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον *).

Daß nun würklich die Ἑβραῖοι, an welche unser Brief gerichtet ist, palästinensische seien, wird aufs stärkste durch den Charakter des Briefes selbst unterstützt. Jene Anhänglichkeit nämlich an den jüdischen Kultus, wie sie unser Brief bei den Empfängern voraussetzt, läßt sich gewiß am besten bei solchen Judenchristen begreifen, welche selbst Augenzeugen des prächtigen Tempelkultus in Jerusalem gewesen waren und noch waren. Dazu kommt noch ein anderer Umstand: der gänzliche Mangel der Beziehung auf Heidenchristen, sowohl auf die Erwählung derselben, als auf das Verhalten zu ihnen. Zwar ließe sich hiegegen einwenden, daß doch auch der Brief Jakobi an Judenchristen in der Diaspora geschrieben sei, ohne deshalb jenes Verhältniß zu den Heidenchristen zu berühren; indeß macht folgendes einen Unterschied: einerseits daß von unserm Verf. als einem Schüler des Paulus die Berührung dieser Materie eher zu erwarten steht, andererseits daß der Gegenstand ihn leichter darauf führen konnte. Der Ausdruck Kap.

*) Wenn Eichhorn, welcher die hier aufgestellte Ansicht verwirft, sagt (Einl. III. 2. S. 481.): „In keiner Stelle bezieht sich der Name Ἑβραῖος auf die Sprache, sondern immer auf die Religion oder Abstammung", so hat er am entschiedensten Apg. 6, 1. gegen sich, welche Stelle er unberücksichtigt läßt. In den angeführten Stellen der Kirchenväter könnte man allerdings Ἑβραῖος allenfalls auf die Abstammung und Religion beziehn, aber wenigstens findet gewiß zugleich, ja vorzüglich die Beziehung auf die Sprache statt. Dies gilt auch in Bezug auf die Stelle bei Eusebius hist. eccl. 6, 14., wogegen in einer andern, welche Eichhorn für sich hätte anführen können, l. 5, c. 11.: ὁ δὲ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος ἀνέκαθεν, die Beziehung auf Abstammung entschieden hervortritt.

2, 16. wäre doch entschieden verletzend gewesen, wenn sich in jener Gemeinde zugleich Heidenchristen befunden hätten *).

Die Einwendungen, welche man gegen diese Ansicht von den Empfängern des Briefes aufgestellt hat, erscheinen uns zu wenig begründet, als daß wir sie einzeln hier durchgehn sollten. Die eine, welche den meisten Schein hat, daß für diejenigen Judenchristen, welche die aramäische Sprache redeten, am wenigsten ein Brief in griechischer Sprache geeignet gewesen sei, wird im folgenden Kapitel ihre Erledigung finden. Eine große Anzahl anderer Hypothesen über die Gegenden, wohin unser Brief bestimmt worden, findet sich angezeigt und widerlegt bei Bleek §. 13 — 15. und Schott Isagoge §. 80. Die neuesten Kritiker haben sich in der Annahme, daß die Empfänger palästinensische Christen gewesen, vereinigt, wie dies denn auch schon in der alten Kirche bei Clemens, Eusebius, Hieronymus, Theodoret u. a. die herrschende Ansicht gewesen; nur Mynster hat aufs Neue Storr's Meinung vertheidigt, daß der Brief an die Galater bestimmt gewesen.

Drittes Kapitel.

Die Sprache des Briefes.

Sind die Leser, denen dieser Brief bestimmt war, palästinensische Hebräer gewesen, so wird man, wie es scheint, mit Nothwendigkeit auf die Vermuthung geleitet, daß derselbe ursprünglich in aramäischer Sprache geschrieben und dann übersetzt worden sei. Mit Bestimmtheit wurde dieses von vielen alten Schriftstellern behauptet, von Clemens Alex., Eusebius, Hieronymus, Theodoret, Euthalius u. a., auch in der Unterschrift des cod. 31. Daß jedoch diese Behauptung auf keiner historischen Tradition beruhte, sondern auf einem Schlusse, der sich theils auf die Verschiedenheit der Diktion in unserm und den pauliniſchen Briefen, theils auf die

*) Man kann auch darauf sich berufen, daß der Brief Jakobi später als die pauliniſchen abgefaßt sei, in einer Zeit, wo der Gegensatz zwischen Heiden- und Judenchristen an Schärfe verloren hatte. Doch möchten wir hierauf nicht viel bauen.

Ansicht stützte, daß palästinensische Hebräer keiner andern als der griechischen Sprache hätten kundig seyn können, läßt sich daraus erweisen, daß andere gleich alte Schriftsteller jene erste Schwierigkeit auf anderem Wege zu heben suchten, wie eben Origenes, wenn er nur die Gedanken dem Paulus zuschrieb, und daß überdies die Annahme gerade des Clemens Rom. oder des Lukas als Uebersetzer sichtlich darauf hindeutet, daß man sich durch Vermuthungen den Charakter der Gräcität des Briefes zu erklären suchte (vgl. S. 4. und 29.). J. D. Michaelis suchte zwar auch aus innern Gründen, nämlich aus angeblichen Uebersetzungsfehlern, zu zeigen, daß die Schrift ursprünglich müsse hebräisch geschrieben worden seyn; dieser Beweis hat indeß eben so wenig Halt, als der, welchen Eichhorn und Bertholdt in derselben Beziehung rücksichtlich anderer Schriften des N. T. zu führen gesucht haben.

Daß der Hebräerbrief ursprünglich griechisch geschrieben worden, ergiebt sich aus dem Style desselben unzweifelhaft, denn aus getreuer Uebersetzung eines aramäischen Textes hätte niemals eine Schrift mit dieser Vollkommenheit des Periodenbaus hervorgehn können. «Wäre der Brief gleichwohl — sagt Bleek mit Recht — ursprünglich vom Verf. aramäisch abgefaßt gewesen, und rührte die gegenwärtige griechische Gestaltung desselben von einem Andern her, so müßte dieser bei der Uebertragung mit einer Freiheit und Gewandtheit verfahren seyn, daß wir seine Arbeit nicht mehr bloß als eine Uebersetzung betrachten könnten, sondern als freie Ueberarbeitung». — Die Ursprünglichkeit der griechischen Abfassung läßt sich außerdem, wie bei den Briefen des Paulus, so auch bei dem unsrigen, aus den Paronomasien abnehmen (die vornehmsten 5, 8. 13, 14.), desgleichen aus dem Gebrauche solcher griechischen Worte, welche sich im Hebräischen nur durch Umschreibung ausdrücken lassen, wie πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως (1, 1.), ἀπαύγασμα (1, 2.), εὐπερίστατος (12, 1.), μετριοπαθεῖν (5, 2.), bei welchem letztern überdies vielleicht eine Beziehung auf συμπαθεῖν *). — Ferner ist ein wichtiger Umstand, daß

*) Nicht beweisend ist die Berufung auf das 9, 15. ff. angenommene Wortspiel mit διαθήκη, wo der Verf., nach der gewöhnlichen Erklärung,

unſer Verf. überall ſo genau nach der LXX. citirt, und ſelbſt dann ſeine Beweiſe auf ihren Text gründet, wo dieſer von dem Hebräiſchen weit abweicht, wie namentlich Kap. 10, 5—7. Wenn man nun auch ſonſt annehmen könnte, daß ein Ueberſetzer die hebräiſchen Allegate mit denen der LXX. vertauſcht habe, ſo iſt das doch in dieſen Fällen nicht möglich, wo die ganze Beweisführung nur auf die LXX. zurückweiſt.

Wie iſt es nun aber erklärlich, daß gerade an die Gemeinden, deren eigenthümliche Sprache die aramäiſche war und die daher ihren Namen hatte, ein griechiſcher Brief geſchrieben wurde? Bleek hat auffallenderweiſe ſich mit der Gegenfrage begnügt: «Wie aber, wenn der Verf. des Aramäiſchen nicht kundig war? War er, obwohl dem jüdiſchen Volke angehörig, in einer andern Gegend geboren und erzogen, z. B. zu Alexandria, ſo können wir eine beſondere Kenntniß der paläſtinenſiſchen Landesſprache gar nicht von ihm erwarten, wenigſtens nicht eine ſolche, daß er im Stande geweſen wäre, in derſelben einen Brief dieſes Inhaltes und Umfanges zu ſchreiben *). Dann aber können wir uns ſehr wohl denken, daß er ſeinen Brief an die Paläſtinenſer in griechiſcher Sprache abfaßte und abſchickte, da zu der Zeit die Kenntniß des Griechiſchen auch im jüdiſchen Lande und namentlich in Jeruſalem

---

aus der Bedeutung Bund in die Bedeutung Vermächtniß übergehen ſoll. Es iſt richtig von Bleek gezeigt worden, daß auch das aramäiſche דְּיָתִיקִי und קְיָמָם dieſes Wortſpiel zugelaſſen haben würde. Auch auf die Paronomaſien hat man allzu viel Gewicht gelegt, es ſind deren nicht viele und zuweilen entſtehen ſie bei einem Ueberſetzer von ſelbſt. Sollten z. B. die Worte: — cum regibus aut minime aut suavissime loqui oportet griechiſch überſetzt werden, ſo würde wohl Jeder überſetzen: ἢ ἥκιστα ἢ ἥδιστα; ſo hat die ſyriſche Ueberſetzung 1 Kor. 9, 13. eine ſchöne Paronomaſie von ܡܠܝܐ und ܡܠܟܐ, wo im Griech. keine iſt, desgl. Offb. 1, 7.

*) Es hätte zum Beweiſe, wie gänzlich unwiſſend die alexandriniſchen Juden in der hebräiſchen Sprache waren, Philo angeführt werden können, dieſer ſonſt hoch gebildete Mann, der ſich auch den Schein, als verſtände er die heilige Sprache ſeines Volkes, zu geben ſucht, und doch faſt gar keine Kenntniß derſelben zu Tage legt. Es wurde zwar in den alexandriniſchen Synagogen neben der griechiſchen Ueberſetzung auch der hebräiſche Text geleſen, aber eben ſo wenig verſtanden, als die lateiniſche Meſſe im Gottesdienſte der katholiſchen Kirche.

so weit verbreitet war, daß er nicht gerade nöthig hatte, von seinem Briefe eine aramäische Uebersetzung anfertigen zu lassen und denselben seinen Lesern in dieser Sprache zuzuschicken. (S. 38.)». Es ist auffallend, daß der Verf. der so ausführlichen und gründlichen Einleitung nicht auf die Frage über die damalige Verbreitung des Griechischen in Palästina näher eingegangen ist *). Schon seit zwei Jahren war damals jene Musterschrift einer gelehrten Untersuchung, die Abhandlung von Hug über den Gebrauch des Griechischen in Palästina (im 2ten Theile der Einl.) erschienen, welche die seit de Rossi allgemein gewordene Ansicht von dem fast ausschließlichen Gebrauche des Syro-Chaldäischen mit so siegreichen Waffen bekämpft **). Es würde uns hier zu weit führen, wenn wir den interessanten Gegenstand genauer besprechen wollten, aber aufmerksam machen darauf muß allerdings die Einleitung in unsern Brief, daß wir, zum Theil nach den von Paulus und Hug beigebrachten Beweisen, zum Theil nach anderen, welche sich noch zusammentragen lassen, anzunehmen haben, die griechische Sprache sei damals der Masse des jüdischen Volkes in Palästina und selbst in der Hauptstadt bekannt gewesen. Wir übergehen hier direkte Beweisstellen aus dem Talmud und Josephus ***) und indirekte aus den Historikern jener Zeit,

*) Auch Winer hätte diese Frage und die Hug'sche Abhandlung nicht unbeachtet lassen sollen, da der Nachweis der Verbreitung des Griechischen in Palästina seine Ansicht von dem Charakter der neutestamentlichen Sprache bedeutend unterstützt.

**) Bei uns wird zum Beweise des allgemeinen Gebrauchs des Syro-Chaldäischen oder Aramäischen in Palästina zur Zeit Christi immer auf die Abhandlung von Pfannkuche verwiesen. Diese Abhandlung, welche der nun verstorbene Mann noch als Privatdocent verfaßte, wird seinen Namen vermuthlich noch eine Zeitlang im Andenken erhalten (sie ist auch ins Englische übersetzt). Es ist indeß eigentlich de Rossi, der bekannte Kritiker, welcher in seiner gegen Diodati gerichteten, italienisch geschriebenen, aber auch unter uns nicht ganz seltenen Schrift die vornehmsten Beweise für jene Ansicht aufgestellt hat, und nach Paulus und Hugs Behandlung des Gegenstandes dürfte derselbe überhaupt einer neueren gelehrten Prüfung bedürfen.

***) Interessant ist unter anderen die Notiz aus dem Talmud, daß der Lehrer des Paulus, Gamaliel, ein Mann war, welcher die Schriften der Griechen fleißig gelesen hatte.

und erwähnen nur, was uns das N. T. zur Bestätigung unserer Behauptung darbietet. Zuvörderst hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß Christus auch griechisch geredet habe. Wie redete Christus in solchen Gebieten, wo Heiden wohnten, wie in Tyrus und Sydon (Marc. 7, 24.), in Dekapolis, welche aus Griechenstädten bestand? — wie mit ausländischen Hellenisten oder Proselyten des Thors aus den Griechen (Joh. 7, 35. 12, 20. — ob die ἕλληνες dort das eine oder das andere waren, darüber streiten die Ausleger)? Wie redete er mit Pilatus? (die römische Obrigkeit in den Provinzen bediente sich nachweislich nicht der lateinischen, nur der helleniſchen Sprache) — etwa durch einen Dollmetscher? das wird niemand glauben, noch weniger, daß Pilatus aramäisch redete. Eben so wahrscheinlich läßt es sich machen, daß die Apostel, noch bevor sie in die Heidenwelt ausgingen, des Griechischen nicht unkundig waren. Bedeutende Städte und Landschaften in Palästina waren großentheils von Griechen besetzt *), die Landesbehörden und Garnisonen der Römer **) sprachen griechisch, sämmtliche das Fest besuchende ausländische Juden — und es waren ihrer Hunderttausende auf einmal, nach des Josephus unglaublich scheinender Angabe sollen in der Osterzeit 2,700,000 Seelen in der Hauptstadt versammelt gewesen seyn — sprachen griechisch; diese griechisch redenden Juden hatten in Jerusalem ihre eigenen Versammlungshäuser, die Alexandriner, Kyreneer u. s. w. Apg. 6, 9. 9, 29.; auch unter den Christen der ersten Zeit gab es eine große Anzahl griechisch redender Juden Apg. 6, 1. Wer sollte unter diesen Umständen — manches andere noch, was sich anführen ließe, übergehen wir — nicht eine, wenn auch unvollkommne Kenntniß der griechischen Sprache bei den Jüngern Jesu erwarten? Daß nun würklich auch solche unter ihnen, welche Palästina, wie es scheint, nicht verlassen haben, des Griechischen kundig waren, ja daß sie es

*) Josephus nennt z. B. de bello Jud. 3, 14. Cäsarea πόλιν πλέον ὑφ' Ἑλλήνων ἐποικουμένην,

**) Von den römischen Truppen sind vorzüglich viele lateinisch Ausdrücke in die neutestamentliche Gräcität übergegangen, vgl. Georgi's gründliche Schrift de latinismis N. T.

mit einiger Vollkommenheit sich angeeignet hatten, zeigt uns am schlagendsten das Beispiel des Jakobus, des Vorstehers der jerusalemischen Gemeinde, des ächt pharisäisch gebildeten Mannes (s. Schneckenburger: über den theologischen Charakter des Briefes Jakobi in seinen Beiträgen, und mein Litterarischer Anzeiger 1832. Nr. 50.), der, wie es scheint, bis an seinen in Jerusalem erfolgten Martyrtod nie Palästina verließ *). Daß Hug dieses wichtige Beweismittel unbeachtet gelassen, muß sehr Wunder nehmen **). Auch ist der Gebrauch der LXX. bei palästinensischen Juden nicht außer Acht zu lassen. Hätte wohl derselbe in Palästina so allgemein werden können, daß auch Matthäus und Johannes in der Regel sich an denselben anschließen, wenn das Griechische den palästinensischen Juden so fremd war, wie den alexandrinischen das Hebräische? Wir könnten nun auch auf eine Untersuchung über die Kenntniß des Griechischen bei Petrus und Johannes vor ihren Missionsreisen eingehen, der Kürze halber fragen wir aber nur, ob, wenn es sich bei Jakobus so verhält, wie wir zeigten, nicht die Wahrscheinlichkeit zugestanden werden muß, daß keiner der Apostel des Griechischen unkundig gewesen sei?

*) Und zwar läßt sich dem Jakobus selbst eine gewisse Eleganz, ja wohl sogar Lektüre griechischer Dichter nicht absprechen. Es ist gar nicht so unwahrscheinlich, daß 1, 17. aus einem Dichter entlehnt ist, abgesehen von dem vollkommenen Herameter läßt sich aus den andern Worten leicht ein zweiter Herameter bilden. Unter die Eleganzen ist z. B. auch die Genitivstellung 3, 8. zu rechnen.

**) Besondere Aufmerksamkeit auf diesen Umstand hat Schott gerichtet, allein er läßt sich dadurch zu einem Resultate leiten, welches mit der Annahme der von den verschiedensten Gesichtspunkten ausgehenden gelehrten Untersuchungen der neuesten Zeit über die Person des Jakobus (s. Schneckenburger, Neander im apostolischen Zeitalter, Winer im Reallexikon) in Widerspruch steht. Gerade aus dem Grunde, weil ein palästinensischer Jude nicht eine so große Kenntniß des Griechischen besitzen könne, und zwar einzig aus dem Grunde, soll nach Schott der Brief keinem der bekannten Jakobi, sondern einem unbekannten, außerhalb Palästina lebenden Jakobus (nomen Jacobus tunc temporis haud inusitatum) zugeschrieben werden (Isagoge S. 383. ff.). Man sieht, wie wichtig in kritischer Beziehung die Untersuchung über den Gebrauch der griechischen Sprache in Palästina ist, da ein so besonnener Kritiker, wie Schott, durch eine falsche Ansicht hievon sich hat zu einer so unbegründeten Hypothese verleiten lassen können.

In Betreff der Masse des Volks in Jerusalem dasselbe zu erweisen, beruft sich Hug mit vorzüglichem Nachdrucke auf Apg. 21, 40. Und in der That muß auch das Gewicht dieses Beweises anerkannt werden. Paulus verlangt bei einem gegen ihn entstandenen Auflaufe zum Volke zu sprechen, dasselbe erwartet von ihm eine Anrede in griechischer Sprache, da er aber aramäisch beginnt, so werden sie noch stiller und hören desto aufmerksamer zu. Wenn einerseits sich hieraus ergiebt, daß das Volk in Masse die Landessprache mehr liebte, als die griechische, so zeigt sich aber auch andererseits, daß es die griechische kannte.

Hienach werden wir denn auch wohl zu der Annahme berechtigt seyn, daß auch unser Brief von dem größten Theile seiner palästinensischen Empfänger verstanden werden konnte, ohne eines Uebersetzers zu bedürfen, und so mögen denn diese Data hinreichen, um es erklärlich zu machen, wenn wir einen an palästinensische Christen gerichteten Brief in griechischer Sprache abgefaßt sehen. Die Bemerkung schließen wir aber noch an diesem Orte an, daß auch die über die Empfänger und über die Sprache gemachten Bemerkungen dazu dienen, uns in der Ansicht zu befestigen, daß der Apostel Paulus der Verf. nicht sei. Hätte er nämlich einen Brief an die in Palästina lebenden Christen jüdischer Abkunft zu schreiben gehabt, er, welcher von den Jünglingsjahren an (und diese begannen beim Juden mit dem vierzehnten Jahre) die jüdische Litteratur studirt hatte, und, wie schon obige Stelle der Apg. zeigt, das Aramäische fertig sprach, sollte er nicht, nach seinem Grundsatze Allen alles zu werden, der Vorliebe seiner Nation für die ihnen angestammte Sprache gehuldigt und aramäisch geschrieben haben?

Viertes Kapitel.

Zeit und Ort der Abfassung des Briefes.

Die Bestimmungen hierüber sind natürlich von denen über den Verfasser abhängig. Diejenigen, welche Paulus als den Verfasser ansehn, haben eine ziemlich feste Basis an den Stellen des 13ten Kap., worin die persönlichen Verhältnisse des Briefstellers berührt werden, sie können danach die Zeit

der ersten römischen Gefangenschaft und zwar kurz vor Beschluß derselben als Abfassungszeit annehmen, vgl. oben Kap. I. §. 2. A. So auch die gewöhnliche Unterschrift: ἐγράφη ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, cod. A. ἀπὸ Ῥώμης. Diejenigen, welche andere Verfasser annehmen, kommen fast ohne Ausnahme darin überein, daß der Brief vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei, übrigens aber divergiren sie in Bezug auf den Ort oder lassen denselben gänzlich unbestimmt. Auch wir können, wenn wir Apollos als Verf. annehmen, über den Ort der Abfassung nichts Näheres bestimmen, da wir mit den Lebensverhältnissen dieses apostolischen Mannes zu unbekannt sind. Was aber die Zeit anlangt, so führt unser Brief allerdings darauf, daß zur Zeit seiner Abfassung noch das Heiligthum und der levitische Kultus bestanden haben müsse, vgl. besonders Kap. 9, 8., wo von dem Opfern als etwas noch stattfindendem die Rede ist. Er kann aber auch nicht wohl lange vor Zerstörung der Stadt geschrieben seyn, da die Empfänger als solche erscheinen, die schon vor längerer Zeit das Christenthum empfangen haben (5, 12.), da sie bereits mancherlei gute und böse Erfahrungen als Christen gemacht hatten (10, 32—34.), da manche von denen, die sie zuerst unterwiesen hatten, bereits gestorben waren (13, 7.), und zwar wahrscheinlich auch den Martyrtod.

Fünftes Kapitel.

Zweck, Inhalt und theologische Bedeutung des Briefes.

Der Endzweck des Sendschreibens ist paränetisch. Die Empfänger erscheinen als wankend in ihrem Glauben und in Gefahr, gänzlich ins Judenthum zurückzufallen 2, 1—4. 3, 1. 7. 14. 4, 1. 11—13. 14—16. 5, 11—16, 20. 10, 22—24. 25—39. 12, 1—3. 4. 12. 13. 15. 25. 13, 9. Um sie nun zu befestigen, stellt ihnen der Verf. vor, daß sie innerhalb der Oekonomie des N. B. viel Größeres erhalten haben, als sie mit dem A. B. aufgegeben, im A. B. sei Schattenriß, im N. B. das ausgeführte Bild 10, 1. Diese dogmatische Beweisführung dient den Ermahnungen zur Stütze bis Kap. 10, 18. Daher man auch diesen Theil des Briefes mit Recht vorzugs-

weise den dogmatischen genannt hat. Denn wenn gleich je Vergleich zwischen Altem und Neuem Bunde auch K. 12, 19— (13, 10—12.) noch einmal vorkommt, so ist dies doch m beiläufig. — Die einzelnen Hauptstücke des Vergleichs f aber folgende: 1) Der Stifter des N. B. ist über alle En erhaben, die kurze Zeit seiner Erniedrigung beweist nichts gegen, denn durch diese würkte er eben unser Heil aus, u wurde ein Hoherpriester des N. B. Kap. I. II. (12, 25. 2) Dieses Hohepriesterthum ist unendlich höher, als das A. B. Es erfüllt sich in demselben, was das Wort der Weissagung von einem Hohenpriester nach Art des Melchisedek v kündigt hatte Kap. V. VII. 3) So ist denn auch der von d sem Hohenpriester gestiftete Bund, das neue Verhältniß z schen Gott und der Menschheit, viel höher, als der Bu welchen die Priester des A. B. vermittelten — was dort pisch geschah, ist hier wesentlich geschehen. Kap. VIII. IX.

Hieraus ergiebt sich denn nun die theologische Bedeutu unseres Briefes. Er ist 1) ein Kommentar zu Augustin Wort, welches ich diesem meinem Werke als Motto vor stellt habe: Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Novo patet. Und je mehr gegenwärtig es darauf ankomm unter den an die Offenbarung des N. B. gläubigen Theolog eine sichere Ansicht von dem göttlichen Gehalte des A. B. begründen, desto wichtiger ist das Studium unseres Brief 2) leitet unser Brief vorzugsweise in das Verständniß des h henpriesterlichen Amtes des Erlösers, und da auch die Le von dem Wesen der Versöhnung in unserer Zeit vorzugswe nach tieferem Verständniß ringt, so wird auch in dieser Hi sicht unser Brief gerade in unserer Zeit für den Theologen se bedeutsam.

Sechstes Kapitel.

Ueber Kanonicität und Autorität des Briefs an die Hebräer.

Zwar haben solche Theologen, welche mit dem kritisch Interesse nicht das kirchliche verbinden, eine Untersuchung u diese in der Einleitung zu unserem Briefe für überflüssig

klärt *). Aber gewiß ist der theologische Kritiker, welcher sich genöthigt sieht, einem Buche den apostolischen Ursprung abzusprechen, das in den Kanon der heiligen Schrift aufgenommen worden, Rechenschaft darüber abzulegen schuldig, ob und in welchem Maaße dasselbe ferner dem Kanon angehören und — wie dies die Bedeutung der kanonischen Bücher ist — als norma fidei et vitae christianae gebraucht werden dürfe. Nach dem lobenswerthen Vorgange von Bleek und von Lücke zur Apokalypse lassen daher auch wir uns auf diese Untersuchung ein und nehmen unseren Ausgangspunkt von einigen allgemeinen Bemerkungen über den Kanon.

Eine Betrachtung, welche den oberflächlichen Forscher eben so beunruhigt, als sie den tiefer blickenden erhebt, ist die, daß nicht minder, wie in der Weltgeschichte, auch in der Geschichte der christlichen Welt und insbesondere in der Geschichte des Buches, auf welches die christliche Welt ihren Glauben gründet, der Zufall einen freien Spielraum gehabt hat **). So wie weder eine innere, positive göttliche Einwürkung, noch eine äußere göttliche Anstalt die historischen Schriftsteller des N. T. in den Stand gesetzt hat, die Worte, welche der Erlöser gesprochen, in treuester Buchstäblichkeit zu überliefern, wie weder auf eine innere, noch auf eine äußere Weise die Vorsehung bei den Abschreibern Varianten des heiligen Textes abgewehrt hat, so hat auch weder eine äußere Autorität, noch eine bestimmt ins Bewußtseyn getretene Regel die erste christliche Kirche bei der Bildung des Kanons der heiligen Schrift geleitet. Gleichwie aber eine Natur, in welcher Mißgeburten und Erdbeben die ewige Ordnung und den harmonischen Zusammenhang des Ganzen nicht zu unterbrechen vermögen, und eine Weltgeschichte, in welcher ein Nero und ein Catilina den

*) Schulz in der allgemeinen Litteraturzeitung 1829. Nr. 105. in der Recension von Bleek.

**) Gerade dieses Ausdrucks bedienen sich neuere Theologen in der Geschichte des Kanons, Münscher's Dogmengeschichte I. S. 267: „Jeder Christ, oder auch jede Gemeinde gebrauchte die Evangelisten und apostolischen Schriften, welche in ihrer Gegend bekannt waren, oder welche ihnen ein glücklicher Zufall zuführte."

ſicheren Gang des großen Urhebers durch die Menſchheit nicht ſtören können, nur deſto mehr zur Anerkennung einer höchſten Weisheit leitet, ſo muß auch der tiefere Betrachter der Beſchaffenheit der heiligen Schrift nur deſto mehr von Bewunderung ergriffen werden, wenn er auch hier bei allem freien Spielraum deſſen, was wir Zufall nennen, den erhabenen Zweck erreicht ſieht, den der Vater der Menſchen ſich vorſetzte. Wenn durch die 30,000 Varianten hindurch, welche man ſchon zu Mill's Zeit im N. T. zählte, ein Text conſtituirt worden iſt, aus welchem — wie jeder Vernünftige zugeſteht — man mit völligſter Zuverſicht die Lehre des Evangeliums ſchöpfen kann, wer ſollte nicht die Hand erkennen, in welcher auch von allen Zufälligkeiten verborgene Fäden zuſammenlaufen? «Er herrſcht», ſagt Haman mit dem Bibelworte, «mitten unter ſeinen Feinden.» Man betrachte ſolche Zufälligkeiten wie die Mißgeburten der Natur, durch welche der große, ſtille Gang derſelben nicht einen Augenblick geſtört wird, ja welche — wie ein großer Theologe ſagt — mehr das Daſeyn einer Vorſehung beweiſen als die Regelmäßigkeiten der Natur, indem ſie uns zeigen, daß auch jene Unregelmäßigkeit einmal Regel werden könnte. Auch bei der Sammlung des bibliſchen Kanons bemerken wir etwas Aehnliches. Schriften der Apoſtel ſind verloren gegangen (1 Kor. 5, 9.); Briefe ſchon bei ihren Lebzeiten ihnen untergeſchoben worden (2 Theſſ. 2, 2.); zwar nicht untergeſchobene, aber doch ſolche Schriften, die von Apoſteln nicht herrühren, befinden ſich in unſerem Kanon; noch andere, als die von uns anerkannten, ſind als kanoniſch betrachtet worden, — und dennoch, wer wollte behaupten, daß nicht der Kanon des N. T., wie er gegenwärtig vor uns liegt, eine certa regula fidei et vitae christianae gewähre?

Daß die Schriften der Männer, welche der Herr unmittelbar zu Fortſetzern ſeines Werks erwählt hat, würdig ſeien den Kanon zu bilden, wird ohne weiteres anerkannt. Dieſe nun hat auch die erſte Kirche vorzugsweiſe aufgenommen. Allein ſie hat ſich darauf nicht beſchränkt, ſondern auch ſolche Schriften ſind aufgenommen worden, die von Apoſtelſchülern herrühren, wie das Evangelium Lucä und Marci und die Apoſtelgeſchichte. Ob Jakobus und Judas, von denen unſere

neuteſtamentlichen Briefe herrühren, unter die Zahl der Apoſtel gehören, iſt wenigſtens ſtreitig. Origenes und Clemens citiren die Schriften des angeblichen Hermas und Barnabas als kanoniſche Schriften, der Brief des Clemens Romanus wurde in den meiſten chriſtlichen Kirchen gleich den heiligen Schriften vorgeleſen (Euſebius hist. eccl. IV, 23.), und befindet ſich in einer der älteſten Handſchriften, in dem cod. Alex., neben den bibliſchen Büchern. Auch der Brief an die Hebräer iſt wahrſcheinlich kein Werk eines Apoſtels. Welche Grundſätze haben nun die Kirche bei Aufnahme dieſer Schriften geleitet? Man iſt darüber einverſtanden, daß bewußte Regeln in dieſer Beziehung nicht vorhanden geweſen ſind. Es war ein unbewußter, aber ſicherer, hiſtoriſch-religiöſer Takt, welcher neben den apoſtoliſchen Schriften auch einige ſolche aufnehmen ließ, deren Verfaſſer den Apoſteln vorzüglich nahe geſtanden und deren Geiſt rein chriſtlich iſt, und merkwürdig hat ſich insbeſondere dieſer Takt, durch welchen die die chriſtliche Gemeinde aufbauende Vorſehung ſprach, darin bewährt, daß keines von den vielen unreinen, apokryphiſchen Evangelien, ja nicht einmal der von Einzelnen hochgehaltene, dem Geiſte nach ebenfalls unreine *Ποιμήν* des Hermas oder der Brief des Barnabas Aufnahme in den Kanon fand; wogegen der in weiteren Kreiſen gebrauchte Brief des Clemens am meiſten dem Geiſte der pauliniſchen Briefe ſich annähert und nur wegen ſeines Mangels an Originalität der Aufnahme in den neuteſtamentlichen Kanon nicht würdig erachtet werden kann. Die Richtigkeit jenes Taktes der erſten Kirche bewährt ſich nun auch unzweifelhaft bei dem Briefe an die Hebräer. Man denke ſich den Fall, daß ſtatt ſeiner der uns unter dem Namen des Barnabas aufbewahrte Brief Aufnahme in den Kanon gefunden hätte. Welcher Makel für unſere neuteſtamentliche Schriftſammlung! Wer hätte ihn leſen können, ohne über die Beſchränktheit und Geiſtloſigkeit des Verfaſſers die Achſeln zu zucken *), und doch — man vergeſſe nicht — war es keine bewußte Regel, welche dieſen Brief verſchmähen und jenen behalten

*) Vgl. oben das Urtheil Eichhorn's, S. 62.

ließ, denn auch jener Brief des Barnabas wurde, ſo weit wir in der Geſchichte zurückgehen können, jenem ausgezeichneten Mitarbeiter der Apoſtel zugeſchrieben, ſtand alſo in dieſer Hinſicht dem Hebräerbriefe gleich, und Kirchenväter, denen der geläutertere chriſtliche Geiſt fehlte, ſchätzten ihn ſehr hoch. Iſt der Brief an die Hebräer ein Werk des Apollos, ſo iſt ihm dadurch von hiſtoriſcher Seite ein Platz im Kanon geſichert; was aber ſeinen Geiſt und Gehalt betrifft, ſo wird, wer ihn aufzufaſſen verſteht, ihn als eines der ſchönſten Produkte der apoſtoliſchen Litteratur anerkennen und in das Zeugniß, welches de Wette ihm giebt, einſtimmen, ſ. deſſen Einleit. ins N. T. S. 291.

Wir kommen nun auf die ſchwierigere Frage, welches normative Anſehen dem Sendſchreiben beizulegen ſei, wenn wir daſſelbe nicht auf einen Apoſtel, ſondern auf einen Apoſtelgefährten zurückführen müſſen. Eine geringere Autorität gegründet auf ein geringeres Maaß der Theilnehmung am göttlichen Geiſt nimmt ſchon die alte Kirche bei den Apoſtelſchülern an. Ueberaus belehrend iſt in dieſer Hinſicht die Art, wie Tertullian das Zeugniß aus unſerem Briefe hinter den vorher angeführten Zeugniſſen aus dem N. T. als Appendix beibringt, ſ. oben S. 18. Man nahm alſo in dieſer Hinſicht eine ähnliche Abſtufung der Würkungen des göttlichen Geiſtes an, wie ſie Origenes annimmt zwiſchen den unmittelbaren Ausſprüchen Gottes in einem «der Herr ſagt» und den mittelbaren göttlichen Lehren, vgl. die merkwürdige Stelle in Joan. tom. IV. p. 5., oder wie die Rabbinen ſie beim A. T. annehmen, indem ſie den נְבִיאִים ein geringeres Maaß des Geiſtes zuſchreiben als dem Moſes, und den כְּתוּבִים ein geringeres, als den נְבִיאִים. Ein Gleiches, wie von den anerkannten Schriften der Apoſtelſchüler, mußte auch von den neuteſtamentlichen Schriften gelten, deren Geiſt zwar chriſtlich, aber deren Verfaſſer unbekannt oder zweifelhaft war, denn dieſe hatten die Präſumtion für ſich, wenigſtens von den Apoſteln naheſtehenden Männern abgefaßt zu ſeyn. Und ſo geſchah es denn, daß die Antilegomena, als eine untergeordnete Klaſſe der neuteſtamentlichen Schriften betrachtet, ſeltener vorgeleſen und angeführt, und ſeltener zur Begründung der chriſtlichen Lehre ge

braucht wurden. Auf dieſe Weiſe bildete ſich auch unter den neuteſtamentlichen Schriften wie unter den altteſtamentlichen der Unterſchied aus zwiſchen kanoniſchen im engeren Sinne und apokryphiſchen. Dieſen letzteren Namen gebraucht Hieronymus geradezu von den Antilegomenen und bezeichnet ſie dadurch als ſolche, quae ecclesia legit ad aedificationem plebis, welche aber die Kirche nicht gebraucht ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam. Eben dieſer Unterſchied der neuteſtamentlichen Schriften iſt nun auch von der lutheriſchen Kirche angenommen worden, welche ebenſo im N. T., wie die katholiſche im A. T., libri protocanonici und deuterocanonici unterſcheidet. Die kritiſch-hiſtoriſche Wahrheitsliebe der proteſtantiſchen Kirche ſuchte dieſen Unterſchied ſelbſt in das Bewußtſeyn der Laien einzuführen. Diejenigen Bücher nämlich, welche Luther von den rechten, gewiſſen Hauptbüchern, wie er ſie nennt, unterſchieden hatte, die fünf Antilegomenen, welche ſchon Euſebius zählte, ſammt dem Hebräerbriefe und der Apokalypſe, deren apoſtoliſchen Urſprung Luther in Zweifel zog, ſollten — wie ſchon oben S. 55. bemerkt wurde — auch dem Raume nach von jenen Hauptbüchern getrennt werden. Daher wurden der Brief an die Hebräer, Jakobi, Judä und die Apokalypſe zuſammen und jenen gewiſſen Hauptbüchern nachgeſtellt; auch werden in älteren Bibelausgaben nur die erſten 23 Bücher mit fortlaufenden Nummern bezeichnet, die andern vier dagegen folgen ohne Nummer. Bis ins 17. Jahrhundert iſt dieſe beſtimmte Scheidung der neuteſtamentlichen Bücher in der lutheriſchen Kirche allgemein. So wie ſich jedoch auch in anderer Hinſicht ſeit der Mitte des 17. Jahrhunderts der kritiſch-hiſtoriſche Wahrheitstrieb der Reformatoren verlor, ſo daß z. B. auch von dieſer Zeit an der Zweifel an der pauliniſchen Abfaſſung unſeres Briefes verſtummte, ſo hörte auch von jener Zeit an dieſe kritiſche Abtheilung des Kanons auf.

Kommt nun den Schriften der Apoſtelſchüler eine geringere Autorität zu, als denen der Apoſtel ſelbſt, ſo entſteht die Frage, welches der Gradunterſchied in der Erleuchtung beider und mithin auch in ihrer normativen Autorität ſei. Die Beantwortung dieſer Frage iſt aber um ſo ſchwieriger, da bis jetzt auch unſere bewährteſten Lehrbücher der Dogmatik noch

keineswegs versucht haben, nach allen Seiten durch bestimmte Grenzlinien die normative Autorität der Apostel selbst, und worin sie von der Christi unterschieden, zu bestimmen *).

*) Daß die neueren Werke und Abhandlungen, in denen man über diese Fragen Aufschluß suchen könnte, denselben nicht gewähren, dürfte zunächst darin seinen Grund haben, daß die neuere Theologie die Irrthumslosigkeit der biblischen Wahrheit von einem andern Punkte aus begründet, als die ältere. Die Irrthumslosigkeit des Erlösers wurde von dieser durch die Lehre von seiner Gottmenschheit und in specie von der communicatio idiomatum begründet, die der Apostel durch den Inspirationsakt beim Niederschreiben der geoffenbarten Wahrheit. Die neuere Theologie begründet die Irrthumslosigkeit des Erlösers durch seine Sündlosigkeit, geräth aber hiemit sofort in eine Unbestimmtheit. Denn zuförderst fragt es sich dann, ob durch seine Unsündlichkeit auch Freiheit von anderem als religiösem Irrthum erwiesen werde; ja nicht einmal Freiheit von jeder Art des religiösen Irrthums dürfte dadurch erwiesen werden — auf eine genauere Untersuchung dieses Gegenstandes hat z. B. Ullmann in seiner trefflichen Schrift sich nicht eingelassen; Twesten aber bemerkt da, wo er in den Prolegomenen von der Perfektibilität des Christenthums redet, richtig, eine dogmatische Beurtheilung dieser Frage würde eine Entwickelung des Dogmas von Christo voraussetzen (2 A. S. 401.), und auf diese von seiner Hand läßt der treffliche Mann uns vergebens harren. Ferner fragt es sich bei jenem Erweise der Irrthumslosigkeit Christi aus der Sündlosigkeit, wie es sich nun mit den Aposteln verhalte, deren fortdauernde Sündhaftigkeit auch ein fortdauerndes Beharren selbst in religiösen Irrthümern erweisen würde? In der That hat Elwert in einer übrigens alles Lob verdienenden, sehr lehrreichen Abhandlung über die Inspiration (in Klaibers Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs B. 3. H. 2.) diese bedenkliche Konsequenz folgerecht gezogen, und Steudel hat sich dadurch veranlaßt gesehen, ihm die daraus entstehenden Bedenklichkeiten mit christlicher Wärme vorzuhalten (in der Abhandlung: Ueber Inspiration der Apostel und damit Verwandtes in der Tübinger theologischen Zeitschrift 1832. H. 2. und 3.). Twesten dagegen, welcher strenger den orthodoxen Lehrbegriff zu wahren sucht, erweist die Glaubwürdigkeit der Apostel aus ihrer Bestimmung in der christlichen Kirche, vermöge deren ihnen ein reicheres Maaß des göttlichen Geistes zukommen mußte. „Wir werden nicht irre gehn, — sagt er — wenn wir uns die Inspiration als etwas der Erleuchtung (jedes Christen) Analoges vorstellen. Wir denken uns aber in den Aposteln das Göttliche überwiegend, das Menschliche mehr zurücktretend, eine größere Kraft und Fülle des Geistes, einen geringeren Einfluß menschlicher Schwäche und Unvollkommenheit, als in jedem andern, auch dem am meisten erleuchteten Christen ihrer, noch mehr einer späteren Zeit" (2. A. S. 411.). Von den Mitgehülfen der Apostel aber wird uns (S. 415.) gesagt, daß sie „eine Stufe niedriger stehn, als

Es kann nicht wohl von der Einleitung in ein einzelnes biblisches Buch verlangt werden, sich dieser dogmatischen Aufgabe in ihrer ganzen Ausdehnung zu unterziehen, daher sei es uns erlaubt, unsere Ansicht mehr dem Resultat nach auszusprechen.

Der Erlöser hat nicht bloß die Wahrheit, er ist sie. Wie gewöhnlich es uns auch ist, von einer Offenbarung Gottes an Christum, von einer Inspiration Christi zu sprechen, so spricht doch die Schrift nirgend von einer Offenbarung Gottes an Christum, sondern in Christo. Er besitzt den Geist der Wahrheit in der Fülle, ohne Maaß, und giebt ihn den Aposteln Joh. 16, 14.; in ihm ist daher die religiöse Wahrheit nicht auf relative Weise, sondern auf absolute. Ist dies der Fall, so ist auch hiemit gegeben, daß, wo irgend die religiöse Wahrheit mit anderweitiger Einsicht, physikalischer, astronomischer, geographischer, kritischer zusammenhängt, ihm auch der Blick in diese aufgeschlossen sei, indem ohne dieses auch die religiöse Einsicht eine relative seyn würde. Kann man sich z. B. ein religiöses Wissen um den Gehalt des A. T. vollendet denken, wenn es nicht auf einer sichern Anschauung der historischen Verhältnisse ruhte? Kann es eine absolute Einsicht in den Gehalt der Weissagungen geben, wenn das Zeitalter, in welches sie gehören, gänzlich unbekannt wäre? Kann die Einsicht in das Jenseits und in die Vollendung des Gottesreichs absolut vollkommen seyn, wo die Einsicht in die kosmischen Verhältnisse fehlt? u. s. w. Hierauf gründen wir folgenden Kanon: Zwar ist nicht das gesammte Gebiet menschlicher Wissenschaften dem Erlöser in jedem Augenblicke gegenwärtig gewesen, wo irgend aber die vollkommne Einsicht in religiöse Wahrheit mit der Einsicht in jenes Gebiet zusammenhing, da schaute der Erlöser auch

die Apostel, aber doch höher, als andere erleuchtete Christen überhaupt." Nach einer näheren Grenzbestimmung, in wie weit jene, auch bei den Aposteln nicht ganz überwundene, menschliche Schwachheit sich in ihrer religiösen Einsicht geltend gemacht habe, oder ob der bei ihnen nicht ausgeschlossene Irrthum in kritisch-historischen Fragen einen Einfluß zu haben vermochte auf ihre religiöse Einsicht, sehen wir uns vergebens in jenem ausgezeichneten dogmatischen Lehrbuche um.

keineswegs versucht haben, nach allen Seiten durch bestimmte Grenzlinien die normative Autorität der Apostel selbst, und worin sie von der Christi unterschieden, zu bestimmen *).

*) Daß die neueren Werke und Abhandlungen, in denen man über diese Fragen Aufschluß suchen könnte, denselben nicht gewähren, dürfte zunächst darin seinen Grund haben, daß die neuere Theologie die Irrthumslosigkeit der biblischen Wahrheit von einem andern Punkte aus begründet, als die ältere. Die Irrthumslosigkeit des Erlösers wurde von dieser durch die Lehre von seiner Gottmenschheit und in specie von der communicatio idiomatum begründet, die der Apostel durch den Inspirationsakt beim Niederschreiben der geoffenbarten Wahrheit. Die neuere Theologie begründet die Irrthumslosigkeit des Erlösers durch seine Sündlosigkeit, geräth aber hiemit sofort in eine Unbestimmtheit. Denn zuförderst fragt es sich dann, ob durch seine Unsündlichkeit auch Freiheit von anderem als religiösem Irrthum erwiesen werde; ja nicht einmal Freiheit von jeder Art des religiösen Irrthums dürfte dadurch erwiesen werden — auf eine genauere Untersuchung dieses Gegenstandes hat z. B. Ullmann in seiner trefflichen Schrift sich nicht eingelassen; Twesten aber bemerkt da, wo er in den Prolegomenen von der Perfektibilität des Christenthums redet, richtig, eine dogmatische Beurtheilung dieser Frage würde eine Entwickelung des Dogmas von Christo voraussetzen (2 A. S. 401.), und auf diese von seiner Hand läßt der treffliche Mann uns vergebens harren. Ferner fragt es sich bei jenem Erweise der Irrthumslosigkeit Christi aus der Sündlosigkeit, wie es sich nun mit den Aposteln verhalte, deren fortdauernde Sündhaftigkeit auch ein fortdauerndes Beharren selbst in religiösen Irrthümern erweisen würde? In der That hat Elwert in einer übrigens alles Lob verdienenden, sehr lehrreichen Abhandlung über die Inspiration (in Klaibers Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs B. 3. H. 2.) diese bedenkliche Konsequenz folgerecht gezogen, und Steudel hat sich dadurch veranlaßt gesehen, ihm die daraus entstehenden Bedenklichkeiten mit christlicher Wärme vorzuhalten (in der Abhandlung: Ueber Inspiration der Apostel und damit Verwandtes in der Tübinger theologischen Zeitschrift 1832. H. 2. und 3.). Twesten dagegen, welcher strenger den orthodoxen Lehrbegriff zu wahren sucht, erweist die Glaubwürdigkeit der Apostel aus ihrer Bestimmung in der christlichen Kirche, vermöge deren ihnen ein reicheres Maaß des göttlichen Geistes zukommen mußte. „Wir werden nicht irre gehn, — sagt er — wenn wir uns die Inspiration als etwas der Erleuchtung (jedes Christen) Analoges vorstellen. Wir denken uns aber in den Aposteln das Göttliche überwiegend, das Menschliche mehr zurücktretend, eine größere Kraft und Fülle des Geistes, einen geringeren Einfluß menschlicher Schwäche und Unvollkommenheit, als in jedem andern, auch dem am meisten erleuchteten Christen ihrer, noch mehr einer späteren Zeit" (2. A. S. 411.). Von den Mitgehülfen der Apostel aber wird uns (S. 415.) gesagt, daß sie „eine Stufe niedriger stehn, als

. 7, zeigt, so liegt nicht extensiv das ganze Gebiet
ihren Augen, sondern je nach dem Bedürfnisse
wird ihnen der Blick geöffnet, bleibt ihnen
her Rücksicht verschlossen, so jedoch, daß sie
n erkennen, in welchen Stücken ihnen der
so wenig besitzen sie intensiv die abso-
schon daraus ergiebt, daß wir verschie-
δείας bei ihnen finden und jedweder in der
Individualität die Wahrheit anschaut. Darf man
nicht scheuen, in diesen Hinsichten die Relativität ih-
igiösen Einsicht anzuerkennen, so auch nicht in den Fäl-
n, wo die religiöse Einsicht mit historischen, kritischen, physi-
lischen, astronomischen Wahrheiten zusammenhängt, gewiß
ben wir sie uns in diesem Stücke nicht herausgerissen aus
r Bildungsstufe ihres Volkes und ihrer Zeit zu denken. Nur
r Herr selbst steht über seiner und jeder Zeit, seine Jünger
eiben im Zusammenhange ihrer Zeit und der Bildung derse-
n. Und eben aus dem Grunde, weil die Vervollkommnung
r verschiedenen Formen des Weltlebens und die Einsicht in
sselbe dem Laufe der Jahrhunderte aufbehalten blieb und
jedwedem Jahrhunderte eine andere ist, kann sich ja auch
e christliche Dogmatik nicht in den engen Schranken einer
iblischen Theologie halten. S. Twesten 2 A. S. 39. ff.
ätte nicht in den angegebenen Beziehungen ihre religiöse Einsicht
tensiv und intensiv gewisse Schranken gehabt, wie hätten sie sich
f das Jenseits, als auf die Periode vollkommener Erkenntniß
euen können, wie hätte Paulus sagen können: «Wir sehen durch
nen Spiegel in einem dunkeln Wort und erkennen stückweise.»?
ird man sich wohl dasselbe bescheidene Bekenntniß des Jüngers
n Munde des Meisters denken können? Gestehen wir nun
er alles dieses auf der einen Seite zu, so leugnen wir dennoch
f der andern bei den Aposteln die Vermischung der christlichen
Wahrheit mit jüdischem Irrthum, und hierin liegt kein Wi-
rspruch. Denn etwas Anderes ist es doch, den Irrthum fest-
halten, und etwas Anderes, die Wahrheit in unvollkomm-
r Form zu besitzen; ein und dieselbige Wahrheit erkennt das
ind, der Jüngling und der Mann in mehr oder minder
llkommner Weise, wie ja der große Apostel selbst den von

die hiſtoriſche, phyſikaliſche, aſtronomiſche Beziehung mit Klarheit an. Spricht er daher von der urſprünglichen Einſetzung des ehelichen Verhältniſſes Matth. 19, oder von der Verführung des erſten Menſchen Joh. 8, 44., ſo ſchaut er dieſe Thatſachen nicht bloß nach dem beſchränkten Maaßſtabe der Exegeſe ſeines Volks und ſeiner Zeit an, ſondern es eröffnet ſich ihm der Blick in die ferne Vergangenheit der Urgeſchichte des Geſchlechts; deutet der Erlöſer auf die Weiſſagung im Daniel hin Matth. 24, 15., wo von der Zerſtörung der Stadt geweiſſagt ſei, ſo muß er ein ſicheres Bewußtſeyn gehabt haben, daß dieſe Weiſſagung von einem wahrhaftigen Propheten herrühre, wofern wir nicht etwa mit dem Recenſenten von Hengſtenberg's Werk über Daniel in den Studien und Kritiken 1833. H. 3. in jenem Falle nur eine typiſche Anwendung annehmen, welches an ſich nicht unzuläſſig iſt; ſpricht der Erlöſer vom Hades und ſeinen Pforten, ſo kann er nicht mit dem größten Theile ſeiner Zeitgenoſſen an einen verſchloſſenen Ort im Innern des Erdkörpers gedacht haben, ſondern hat den Ausdruck als bewußtes Symbol gebraucht, wie man eben dieſes bei andern Ausdrücken, wie Luc. 13, 28. Matth. 19, 28., nicht in Zweifel zieht; ſpricht er von den vielen Wohnungen in ſeines Vaters Hauſe, ſo muß er — mag nun der Ausdruck auf verſchiedene Weltkörper deuten oder nicht — eine Anſchauung von den Sphären außerhalb der Erde gehabt haben u. ſ. w. Erinnern wir uns hier des Geſprächs mit der Samariterin. Gewiß hat dem Erlöſer nicht Alles, was in allen Haushaltungen Paläſtina's ſich zutrug, vor der Seele geſtanden, als es aber darauf ankam, gerade in dieſem Falle die äußern Lebensverhältniſſe jener Frau zu durchſchauen, ſo öffnet ſich ihm der prophetiſche Blick in dieſelben. Eben ſo iſt ihm gewiß nicht die Kenntniß aller Sprachen der Welt in jedem Augenblicke gegenwärtig geweſen, ſondern nur die der hebräiſchen, aramäiſchen, griechiſchen: denken wir uns aber, es wäre ihm ein Araber, ein Römer entgegengetreten, der ihn anflehte, würde er aus Mangel an Sprachkenntniß ihn haben zurückweiſen müſſen?

Anders verhält es ſich mit den Apoſteln: ſie beſitzen die religiöſe Wahrheit nicht abſolut, ſondern relativ. Wie viel

ſchon 1 Kor. 7, zeigt, ſo liegt nicht extenſiv das ganze Gebiet derſelben vor ihren Augen, ſondern je nach dem Bedürfniſſe der Gemeinden wird ihnen der Blick geöffnet, bleibt ihnen aber auch in mancher Rückſicht verſchloſſen, ſo jedoch, daß ſie ſelbſt mit Bewußtſeyn erkennen, in welchen Stücken ihnen der Aufſchluß fehle. Eben ſo wenig beſitzen ſie intenſiv die abſolute Einſicht, wie ſich ſchon daraus ergiebt, daß wir verſchiedene τρόποι παιδείας bei ihnen finden und jedweder in der Form ſeiner Individualität die Wahrheit anſchaut. Darf man ſich nun nicht ſcheuen, in dieſen Hinſichten die Relativität ihrer religiöſen Einſicht anzuerkennen, ſo auch nicht in den Fällen, wo die religiöſe Einſicht mit hiſtoriſchen, kritiſchen, phyſikaliſchen, aſtronomiſchen Wahrheiten zuſammenhängt, gewiß haben wir ſie uns in dieſem Stücke nicht herausgeriſſen aus der Bildungsſtufe ihres Volkes und ihrer Zeit zu denken. Nur der Herr ſelbſt ſteht über ſeiner und jeder Zeit, ſeine Jünger bleiben im Zuſammenhange ihrer Zeit und der Bildung derſelben. Und eben aus dem Grunde, weil die Vervollkommnung der verſchiedenen Formen des Weltlebens und die Einſicht in daſſelbe dem Laufe der Jahrhunderte aufbehalten blieb und in jedwedem Jahrhunderte eine andere iſt, kann ſich ja auch die chriſtliche Dogmatik nicht in den engen Schranken einer bibliſchen Theologie halten. S. Tweſten 2 A. S. 39. ff. Hätte nicht in den angegebenen Beziehungen ihre religiöſe Einſicht extenſiv und intenſiv gewiſſe Schranken gehabt, wie hätten ſie ſich auf das Jenſeits, als auf die Periode vollkommener Erkenntniß freuen können, wie hätte Paulus ſagen können: «Wir ſehen durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort und erkennen ſtückweiſe.»? Wird man ſich wohl daſſelbe beſcheidene Bekenntniß des Jüngers im Munde des Meiſters denken können? Geſtehen wir nun aber alles dieſes auf der einen Seite zu, ſo leugnen wir dennoch auf der andern bei den Apoſteln die Vermiſchung der chriſtlichen Wahrheit mit jüdiſchem Irrthum, und hierin liegt kein Widerſpruch. Denn etwas Anderes iſt es doch, den Irrthum feſtzuhalten, und etwas Anderes, die Wahrheit in unvollkommner Form zu beſitzen; ein und dieſelbige Wahrheit erkennt das Kind, der Jüngling und der Mann in mehr oder minder vollkommner Weiſe, wie ja der große Apoſtel ſelbſt den von

ihm gehofften Fortschritt in der Einsicht mit dem der Altersstufen vergleicht, 1 Kor. 13, 11. Wir nehmen nämlich bei den Aposteln einen religiösen Takt an, welcher sie leitete, von den Bildungselementen ihrer Zeit und ihres Volkes nur dasjenige beizubehalten, was den Vortrag der christlichen Wahrheit materiell in keiner Weise trübte, anderes aber zurücktreten oder ganz fallen zu lassen. Man wird an dem Ausdrucke religiöser Takt keinen Anstoß nehmen, wir bedienen uns ja des Ausdrucks Takt auch auf dem Gebiete der Kunst für die empfundene, aber nicht in das Bewußtseyn getretene Regel. Eine solche innere Regel muß doch z. B. die Evangelisten geleitet haben, wenn wir einerseits überzeugt sind, es seien uns in den von ihnen referirten Reden Christi seine Gedanken ungetrübt erhalten, andererseits aber auf einer buchstäblichen Uebereinstimmung nicht bestehen. Was nun zunächst die Benutzung des A. T. von den Aposteln betrifft, so leugnen wir also nicht, daß die kritischen, historischen, physikalischen Ansichten jener Zeit auch die ihrigen waren und auch bei Auslegung des heiligen codex angewendet wurden, wir behaupten aber, daß der Geist des Herrn, welcher eben jene innere Regel in ihnen erzeugte, sie also leitete, daß auch da, wo ihnen entweder die Abfassungszeit eines Buches, oder der historische Zusammenhang einer Stelle nicht bekannt war, oder wo sie auf die LXX. statt auf den codex selbst zurückgingen, oder wo sie, nach der Sitte ihrer Zeit, den Buchstaben des Textes über die Gebühr urgirten, dieses materiell immer mit Wahrheit geschah, wenngleich sie in der Form ihrer Anwendung fehlten. Wie wir dieses meinen, zeigt deutlicher — denn auf die Beispiele im Einzelnen kommt es hier an — der Anhang, welchen wir der ersten Beilage beigefügt haben, der eine der angefochtensten Stellen (Gal. 3, 16.) behandelt. Gewiß wird man die Leitung des göttlichen Geistes in dieser Hinsicht nicht in Abrede stellen können, wenn man sich nur vergegenwärtigt, welche Abenteuerlichkeiten in ihre Schriften hätten eindringen können, wenn sie ohne dieselbe dem Einflusse ihrer nationalen und Zeit-Bildung überlassen geblieben wären. Man erinnere sich nur daran, was für Meinungen sie selbst vor ihrer Erleuchtung gehabt haben. Aus Joh. 9, 2. scheint

hervorzugehen, daß sie meinten, der Mensch könne schon im Mutterleibe sündigen; aus Matth. 17, 10., daß sie eine persönliche Wiederkunft des Elias erwarteten u. s. w.; man denke ferner daran, welche Abenteuerlichkeiten nicht nur die Agadden des Talmud enthalten, wie sich dieselben im Ain Jakub gesammelt finden, sondern auch solche Schriften, wie der *Ποιμήν* des Hermas oder der dem Barnabas zugeschriebene Brief, welcher als eines der tiefsten Mysterien anführt, daß die griechisch geschriebene Zahl der 318 Knechte, welche Abraham beschnitten hat, in griechischen Zahlzeichen I H die Andeutung auf den Namen Jesus enthalte, verbunden mit der auf das Kreuzeszeichen — weil nämlich T die Zahl 300 bezeichnet und jene andern zwei Zeichen die Zahl 18 ausdrücken! Wären die Apostel ohne jenen göttlichen Takt allem Einflusse ihrer Zeitbildung unterworfen geblieben, wie hätten nicht ähnliche Dinge ihre Schriften entstellen müssen! —

Derselbige Takt nun, behaupten wir ferner, hat sie auch da geleitet, wo physikalische Wahrheit und astronomische mit der religiösen zusammenhängt. Von der Beschaffenheit der Himmelskörper oder des Innern des Erdkörpers werden sie keine andern Vorstellungen gehabt haben, als eben die unter ihrem Volke vorhandenen. Setzen sie daher religiöse Wahrheiten mit diesen kosmischen Verhältnissen in Verbindung, so wird ihre Anschauung etwas unvollkommnes besessen haben; nichts destoweniger leitet sie der religiöse Takt dabei also, daß sie gerade solche Vorstellungen aus den Vorstellungskreisen ihrer Zeit erwählen, welche die passendsten Substrate für die Ideen sind, welche sie lehren wollen, und eben daher ihnen selbst als mehr oder weniger bewußtes Sinnbild dienen. So spricht z. B. Paulus Eph. 2, 2. 6, 12. von den Geistern in der Luft; wir wollen nicht in Zweifel ziehen, daß er sie sich, indem er dieses schrieb, würklich in der Luft würkend gedacht habe, schreibt doch auch Vater Luther z. d. St. (Walchische A. Th. IX. S. 471.): «droben in der Luft, da schweben sie wie die Wolken über uns, fladdern und fliegen allenthalben um uns her, wie die Hummeln u. s. w.» Dennoch ist aus dem Zusammenhange jener Stelle offenbar, wie der Aufenthalt der Geister in der Luft von Paulus nur deshalb gewählt

ist, um zu zeigen, daß ihre Angriffe von allen Seiten her geschehen, denn anderwärts, wo es darauf ankommt den lichtlosen jammervollen Zustand zu schildern (2 Petri 2, 4.), wird ihr Aufenthalt in den Tartarus verlegt, und wiederum, wo die Nähe der versuchenden Macht dargestellt werden soll, heißt es (1 Petri 5, 8.) daß der Teufel auf der Erde umhergeht. So werden denn also diese Ausdrücke zu einem Substrat für die Ideen, zu einem mehr oder weniger bewußten Symbol. Daß bei dem Erlöser dergleichen Vorstellungen wie Luc. 13, 29. Mtth. 19, 28. oder die von der feurigen Gehenna u. dgl. nur Symbol seien, wird niemand leicht in Zweifel ziehen. Wer es läugnen wollte, dem könnte das Gegentheil schon daraus bewiesen werden, daß diese Vorstellungen, buchstäblich festgehalten, sich einander ausschließen, so wenn die jenseitige Qual bald als Feuer, bald als Finsterniß, bald als Wurm dargestellt wird. Nur setzen wir zwischen dem Herrn selbst und seinen Aposteln den Unterschied, daß während ihm beim Gebrauch solcher Formeln der Gehalt mit Bestimmtheit vor der Seele stand und er also die Wahrheit auch außer dem Bilde hatte, sie dieselbe nur im Bilde besaßen und nur mehr oder weniger davon loszulösen im Stande waren; daher sagen wir bei ihnen: «mehr oder weniger bewußtes Symbol.»

Wir haben das Gesagte noch mit Bezug auf einen im Hebräerbriefe besonders gangbaren Ideenkreis anzuwenden. Es ist der, welcher namentlich Kap. 8—10. zur Sprache kommt, vgl. die Einleitung zu K. 8. Gott wird vorgestellt als im Innersten des Himmels thronend, welcher das Allerheiligste heißt, der äußere Himmel wird mit dem Heiligen verglichen und es heißt, daß der göttliche Hohepriester des N. B. durch dieses Heilige hindurch ins Allerheiligste eingegangen sei, sein Blut vor Gott gebracht habe und dort nun ewig Fürbitte leiste. Eben dorthin, in den Himmel, wird ein himmlisches Jerusalem verlegt, eine Gottesstadt, wo alle vollendeten Gerechten beisammen sind. Wiewohl nun alle diese Ausdrücke für den Bibelleser nichts Auffallendes haben, da sich der Sache nach übereinstimmende überall im N. T. nachweisen lassen, so haben doch einige neuere Erklärer das portentum von theologischer Interpretation aufgestellt, der Verf. habe das alles im eigentlichen

Sinne im Himmel geglaubt, einen Tempel, eine Stadt u. ſ. w. Und indem dieſe Interpreten ihren Autor im Reflex ihrer eigenen Kraßheit anſehen, haben ſie ihn der Kraßheit beſchuldigt. Am ſchlimmſten macht es Böhme. Zu Kap. 8, 9. ſagt er, es ſei ein laudabile figmentum des Verf., daß er coelesti templo, a lectoribus dudum, sed ita ut careret pontifice suo, credito Jesum als Hohenprieſter vorſetze. Und zu 11, 10. leſen wir: erat namque Judaeorum, gentis incredibili se suaque omnia superstitione amantis, opinio, Hierosolyma quaedam, quum sua urbe nihil putarent in rerum universo vel praestantius vel divinius, in ipso coelo esse aedificata; und darauf folgt, daß wohl auch unſer Verf. von dieſer superstitio nicht frei zu ſprechen ſei; — wahrlich auch Jeſus nicht, denn wenn auch nicht von einer ewigen Stadt, ſo hat er doch von ewigen Hütten im Himmel geſprochen Luc. 16, 9. Wie mag man aber ſo hölzern ſeyn, hier den Buchſtaben preſſen zu wollen, wo alles darauf hindeutet, daß dieſe Ausdrücke wie alle andere bei den Apoſteln mehr oder minder bewußte Symbole zum Ausdrucke deſſen ſind, was jenſeits aller Anſchauung der Sterblichen liegt! Was wird man dann zu dem erſtaunlichen Widerſpruche ſagen, daß gerade in der Apokalypſe, auf die ſich auch Böhme ſo fleißig beruft, wo ſelbſt die Steine angegeben ſind, aus denen jene Stadt erbaut iſt, es heißt, daß ſie «keinen Tempel habe», denn — ſetzt das erhabene Wort des Sehers hinzu: — «denn der Herr, der allmächtige Gott, iſt ihr Tempel und das Lamm» (Offenb. 21, 22.)? Wenn nach der Schrift Gott im Himmel iſt, und dieſes keine lokale Beſtimmung in ſich ſchließt, ſo iſt es nach derſelben Symbolik wohl eben ſo natürlich, daß Chriſtus ſeyn wird, wo Gott iſt, und daß auch hier die lokale Beſtimmung jenes Luftraums, den wir Himmel nennen, wegfallen muß (vgl. m. Komm. zur Bergpredigt S. 395. f. und dieſen Kommentar zu 2, 5.). Ueberdies iſt es ja aber auch aus unſerem Briefe klar, daß, wenn alle dieſe Vorſtellungen buchſtäblich gefaßt werden, ſie einander ausſchließen, denn iſt der ganze oberſte Himmel das Allerheiligſte, wie kann es dann in demſelben eine Stadt geben, ſitzt Chriſtus neben dem Vater auf dem Throne, wie kann er vor demſelben das Blut darbringen u. ſ. w. Vergl. die Einleitung zur Erklärung des

8 Kap. — Wenn wir aber auch hier sagen, daß der ganze Kreis dieser Vorstellungen von den Aposteln als mehr oder minder bewußtes Symbol gebraucht worden sei, so meinen wir damit dies, daß sie sich ihrer bedienten, wie wir noch jetzt in den Momenten, wo die Reflexion zurücktritt, besonders wie erleuchtete Christen der niederen Stände, welche in diesen Vorstellungen sich als in Realitäten bewegen, sobald man aber näher sie befragte, ob denn nun Gott würklich in einer bestimmten Stelle im künftigen Himmel sei u. s. w., das mit der Totalität ihres christlichen Bewußtseyns in diesen Vorstellungen Streitende negiren würden. Wir dürfen hier die schönen Worte des persischen Religionsphilosophen Mahmud anführen (Gülschen ras, cod. ms. Berol. p. 70.):

Die Sinnenwelt ein Schatten ist der Geistwelt,
Herab von dieser jener Nahrungsmilch quellt.
Gefühle sind gefangene Monarchen,
Die in der Worte Kerker sich verbargen.
Tritt das Unendliche ins Herz des Weisen,
Muß flugs hinab er zum Verstande reisen.
Der muß die Schattenbilder ihm gewähren,
Damit er könn' Unendliches erklären.
Doch nimmer ist das Abbild je vollkommen,
Nur Selbstverständniß kann dir wahrhaft frommen.
Denn ziehst aus jedem Bild du Konsequenzen,
Mußt hier du Vieles wegthun, dort ergänzen.

Ich kann es mir bei der Wichtigkeit, welche diese Erörterungen gerade in unserer Zeit haben, nicht versagen, noch durch Ein Beispiel anschaulicher zu machen, wie man sich bei den Aposteln den Gebrauch solcher Vorstellungen, wie die erwähnten, meiner Ansicht nach zu denken habe. Es ist Dante, den ich hier zur Veranschaulichung zu Hülfe rufen möchte, insbesondere die Struktur des Weltgebäudes, welche dieser von seinem Volke der Göttliche genannte Dichter giebt. Da ich jedoch nicht voraussetzen kann, daß die divina commedia — ein in der That theologisches Werk — den meisten unter den Lesern näher bekannt sei, so gebe ich kurz den Abriß des Weltgebäudes, wie ihn jenes Gedicht uns vorführt: Das Innere der Erde ist der Tartarus oder Höllenort, trichterförmig; nach der Tiefe zu sich verengend geht die Hölle bis in den Mittel-

punkt der Erde und, nach dem ptolemäiſchen Syſtem, des Weltgebäudes hinab, auf den verſchiedenen innern Rändern dieſes Trichters ſind die Verdammten, und zwar ſo, daß die ſittlich tiefer Verſunkenen räumlich je tiefer und tiefer hauſen, bis man im Mittelpunkte ſelbſt, von Eis umſchloſſen, Lucifer findet. Im Mittelpunkte des die Hölle deckenden Gewölbes ſteht der Berg Zion, ſenkrecht über dem tiefſten Punkte des Abgrundes. Von Lucifer aus führt ein kleiner Bach zum Tageslicht der andern Erdhälfte. Hier erhebt ſich mitten in der Fluth der Berg des Reinigungsortes, auf deſſen Gipfel das irdiſche Paradies, wo Adam nnd Eva geſchaffen worden und wo Chriſtus geſtorben. In Terraſſen ſteigt er aufwärts, auf deren letzteren die am wenigſten tief geſunkenen Gläubigen. Von dieſem Gipfel wird Dante hinweggerückt in die Himmelskreiſe durch die 7 Planetenhimmel und den der Fixſterne, bis er im neunten Himmel, dem primum mobile (nach Ariſtoteles und Ptolemäus), anlangt, wo die neun Engel-Hierarchien in neun koncentriſchen Kreiſen um einen leuchtenden Punkt, die Gottheit, ſich bewegen. Im zehnten, dem unbeweglichen Lichthimmel, dem Empyreum, erblickt er alle Seligen, welche, wie ebenſoviele Blätter, eine unendliche Roſe bilden. — Einem Betrachter jener tiefſinnigen Architektonik wird nun zuvörderſt dies offenbar, daß alles Räumliche hier plaſtiſche Darſtellung der religiöſen Idee iſt. Lucifer in der Tiefe der düſtern Erde, der Schlußpunkt der Hölle, er das Princip alles Egoismus nicht im flammenden Feuer, ſondern in Eis erſtarrt, der Höllentrichter da weit, wo die leichtere Vergehung, ſich verengend für die ſchwerere, bis in Einem ſich alle Sünde koncentrirt — auch noch auf der Erde, aber geſchieden von dem gewöhnlichen Menſchenleben der Reinigungsort, mit ſeinen Genüſſen noch irdiſch, auf ein und demſelben Punkte der Fall und die Erlöſung — je weiter vom Mittelpunkte der Erde hinweg, dem Princip aller Schwere, deſto heller und reiner das Leben bis im äußerſten, entfernteſten Umkreiſe die Vollendung — «der Mittelpunkt der Erde iſt dem Dichter nicht allein der körperliche Schwerpunkt, ſondern auch der geiſtige, zu dem ſich alles Materielle, Sündige zieht, indeß das Edlere, Geiſtige, deſſen Repräſentant Dante iſt, nach

vollendeter Läuterung, leicht und rein himmelan gehoben wird. Dies ist die durch die ganze göttliche Komödie waltende geistige Centripetal- und Centrifugalkraft.» Wer sich in alles dieses tiefere Einsicht verschaffen will — und in der That, sie ist für den Theologen überaus lohnend — der wende sich an die zwei vortrefflichen Hypopheten des großen Dichters: Witte, über Dante Breslau 1831. und Blanc, vorzüglich in dem gediegenen Artikel in der Encyklopädie. Uns genügen die gegebenen Andeutungen für unsern Zweck

Es ist nun offenbar, wie Dante in dieser ganzen Architektonik seines religiösen Weltsystems von den astronomischen, kosmischen Ansichten seiner Zeit nicht sowohl abhängig war, als herrlich unterstützt wurde. Es frägt sich nun aber, inwieweit hat Dante diese plastische Schilderung der religiösen Weltordnung auch als in die äußere Existenz getreten angesehn? Für vieles gab ihm die kosmische Wissenschaft seiner Zeit und die damalige theologische Auffassung der Bibel willkommene Stütz- und Anschließungspunkte, so daß er also Vieles ohne Zweifel sich ebenso in der äußeren Existenz dachte, wie er es beschrieb; bei vielem andern mußte ja aber erst seine eigne schöpferische Phantasie vermittelnd eintreten und seinen Ideen das Substrat leihen. Schon in dieser Hinsicht mußte sich bewußtes und unbewußtes Sinnbild bei ihm vermischen. Ueberhaupt aber ist ihm, auch da, wo er seine Ideen in die Vorstellungen seiner Zeit einkleidet, die Idee selbst so sehr die Hauptsache, daß der Leser den vollen Gehalt der religiösen Belehrung behält, auch wenn er, nach dem wissenschaftlichen Standpunkte seiner Zeit, das Substrat, in welchem sie vorgetragen sind, aufgiebt. Aehnlich, meinen wir nun, verhält es sich auch mit den Aposteln. Sollte aber Jemand meinen, daß wir durch diese Ansicht über das Verhältniß der Apostel zu ihrer Zeitbildung ihrer Autorität zu nahe getreten seien, der wolle sich erinnern, was Luther, sonst, wie wir noch oben S. 91. sahen, wahrlich kein Feind des Buchstabens, dem Apostel bei seinem Beweise Gal. 4, 22. f. zuruft: «Dein Beweis ist zu schwach zum Stich!» — wiewohl Luther gerade in Bezug auf das Allegorisiren selbst wieder von seinen Zeitumständen abhängig war, indem der Gegensatz gegen das verkehrte Alle-

gerissiren der vorhergegangenen Jahrhunderte ihn verhinderte, die ächte Bedeutung der biblischen Allegorie aufzufassen.

So viel über das Verhältniß der Apostel zu anderen Gebieten der Wahrheit außer der religiösen und zur religiösen Wahrheit selbst. Wir haben nun noch von den Gefährten der Apostel zu sprechen. In Bezug auf sie stimmen wir demjenigen bei, was Twesten 2. A. S. 415. sagt: «Wenn sie auch eine Stufe niedriger stehn, als die Apostel, so müssen wir sie doch höher stellen, als andere erleuchtete Christen überhaupt.» Und zwar ist auch hiebei wieder ein Unterschied zu machen zwischen denjenigen, welche wie Barnabas und Apollos selbständig auftreten, und denen, welche wie Timotheus mehr als untergeordnete Gehülfen erscheinen. Wir werden mithin anzunehmen haben, daß bei ihnen das Licht, welches ihnen den Mittelpunkt erleuchtete, sich weniger nach allen Seiten hin ausgedehnt habe, als bei den Aposteln selbst, daß auch eher ein trübender Einfluß früherer Bildung sich geltend machen konnte. Wir sind es uns wohl bewußt, daß man diese Angaben noch bestimmter begränzt wünschen wird, daß man vielleicht auch in dem vorher Gesagten noch strengere Bestimmungen verlangen wird. Allein wir müssen dieses Kapitel überhaupt mit folgender Bemerkung schließen, welche in der Behandlung der Inspirationslehre von wesentlichem Einflusse ist. Eine fertige Regel, die in allen Fällen zur unzweifelhaften Gradbestimmung der Inspiration gebraucht werden könnte — gleichsam einen in jedem Falle sicher anzuwendenden Elektrometer — dürfte es überhaupt nicht geben. Wenn noch am Anfange dieses Jahrhunderts zwei Societäten der Wissenschaft die Preisaufgabe stellten, ob es würklich eine Stufenleiter im Reiche der Natur gäbe, so wird freilich keinem Vernünftigen diese Wahrheit zweifelhaft seyn; wenn aber die Physikotheologen bis auf den frommen de Luc herab die Knoten, in denen die niederen und höheren Stufen in einandergehn, überall greifbar im äußeren habitus der Wesenfolge nachweisen wollten, so hat nicht mit Unrecht Blumenbach dieses Verfahren lächerlich gemacht. Nirgend ist die Natur geheimnißvoller, als in ihren Uebergängen, da eben ihre Uebergänge Anfänge sind.

Die Kapitelüberschriften im Buche der Natur macht nicht Gott, sondern der Mensch. Wie auf dem Gebiete der Natur hat das nun auch auf dogmatischem seine Anwendung. Wohl hat die Dogmatik die gratia in die praeveniens, operans, cooperans unterschieden, wo wäre aber der dogmatische Landmesser, der jedesmal bei dem lebendigen Individuum die Markſteine zu setzen sich unterfinge, wo die eine aufhört und die andere anfängt? So läßt sich denn auch den Hauptpunkten nach festsetzen, was zu den verschiedenen Graden der Inspiration gehört, aber es werden sich Uebergangspunkte finden, wo sich der eine Grad unmerklich in den anderen verliert, und es dünkt uns für den Dogmatiker ebenso wenig eine Schmach, wenn er dieselben nicht unter seine Kapitelabtheilungen bringen kann, als es für den Naturkundigen eine ist, wenn er die Uebergänge im Reiche der Natur nicht klassificiren kann *).

Siebentes Kapitel.

Die Ausleger des Briefes an die Hebräer.

Mehr als irgend ein anderer Brief des N. T. ist der an die Hebräer einzeln kommentirt worden. Nicht um eine vollständige Litteratur der Exegese des Briefes ist es uns hier zu thun, sondern nur die beachtenswertheren Werke wollen wir hervorheben.

Von den Kirchenvätern und Katenensammlern kommen in Betracht: 1) Chrysostomus, dessen Homilien sich im XI. Bde. der Montfauconschen Ausgabe finden. Wie die Homilien dieses Kirchenvaters, da sie von verschiedenen Tachygraphen nachgeschrieben wurden, eine große Anzahl verschiedener

*) Dieselbe Bemerkung läßt sich auch auf einem sehr niederen Gebiete, dem der deutschen Orthographie, machen, wo die Korrektoren wissen, wie sie der Konsequenz spottet. Wer sich entschlossen hat alle Adjektiven von Eigennamen groß zu schreiben, kann sich kaum entschließen „Christlich" zu schreiben, und wer sie alle klein schreibt, bedenkt sich, wenn er „der kind'sche Tacitus" schreiben soll — und das mit Recht, denn manche Eigennamen verlieren in der Adjektivform mehr als andere die Natur von Eigennamen, und das ist bei „christlich" der Fall. Auch hier sind die Uebergänge unmerklich.

Lesarten, auch mitunter dunkle Stellen haben — vgl. besonders die Homilien in Matth. und in Acta Apost. —, so namentlich auch die zum Hebräerbriefe. Manche Manuskripte haben vieles mehr als andere, an manchen Stellen finden sich Widersprüche oder Mangel an Zusammenhang s. im Kommentar die Anm. zu Hebr. 4, 2. *). Bei unserem Briefe erklärt sich dieses daraus, daß wir die Homilien nur in einer Ausgabe des Presbyter Constantinus — nach Savilius und Tillemont jenes Freundes des Bischofs, Presbyter Constantius, der sich nach Kukusus zu ihm begab und viele Briefe mit ihm wechselte — besitzen, welche, wie die Ueberschrift selbst sagt, μετὰ τὴν κοίμησιν αὐτοῦ ἀπὸ σημείων d. h. aus tachygraphischen notis oder siglis verfaßt worden ist. Trotz dieser Unvollkommenheiten ist in Betreff des Gehalts dieses Werk nicht mit den Homilien zu den Actis zu vergleichen. Wenn Erasmus von diesen schreibt: nihil unquam legi indoctius, ebrius ac stertens scriberem meliora, so zeigen sich in unserem Kommentar ganz die sonstigen exegetischen Vorzüge des Kirchenvaters **). — 2) Theodoretus. Wenn auch das Lob, welches schon Sixtus Senensis diesem Interpreten giebt: quantum fieri potest succincte, eleganter, ordinate et pie sensus Pauli explicantur, et sententiae sententiis, quod in Paulo videtur difficillimum, miro artificio coniungun[illegible] und welches hernach die Schule Erneſti's besonders wiederholt hat, richtig ist, so

*) Die Ersten, welche auf das Zusammenhangslose oder Widersprechende einiger Stellen dieses Kommentars aufmerksam gemacht haben, waren Erasmus in seinen Adnott. und Flaminius Nobilius in seinen Observ. Romae 1578.

**) Es liegt übrigens in den Homilien zu den Actis ein beachtenswerther Beleg dafür vor, daß ein Schriftsteller zuweilen sich selbst ganz unähnlich werden kann, und insofern auch eine Warnung vor jener Kritik, welche nur nach subjektiven Eindrücken über Aechtheit und Unächtheit entscheidet. Obgleich nämlich dieses Werk so sehr verschieden ist nicht nur vom Styl und Geist, sondern selbst theilweise von der Einrichtung der übrigen Homilien, so scheint es doch nach äußeren wie auch nach einigen innern Anzeichen, daß man es dem Chrysostomus nicht absprechen kann, und daß man sich jene Vernachläßigung gerade dieser Reden aus den damals obwaltenden durch Gainas und die Gothen veranlaßten Unruhen erklären muß.

dürfte doch Chrysostomus dem Ausleger der neutestam chen Briefe von noch größerer Wichtigkeit seyn, als Theo denn eingedrungen in den Sinn einzelner Aussprü der Erstere gewiß mehr. Auch hat Theodorets Sprach niß ihn nicht vor sprachlichen Irrthümern bewahrt, so b Erklärung von Hebr. 2, 16. Die commentatio von J. Richter de Theodoreto epist. Paul. interprete Lips. wünscht man gründlicher. — 3) die Katenen von Theo lakt und Oekumenius. Wenn die Ausleger des N und der Briefe insbesondere, weit häufiger Jenen als benutzen und excerpiren, so ist der Grund davon wohl n der minderen Verbreitung der Werke des Oekumenius zu s denn an Reichhaltigkeit und treffenden grammatischen vationen übertreffen die (schon von Erasmus, unter Namen scholia graeca, fleißig gebrauchten) Kommentari Oekumenius die von Theophylakt, und zwar verdanken s sen Vorzug dem Umstande, daß sie — sei dies nun des Sammlers eignes Verdienst oder das der späteren Abschrei — Fragmente und Noten vieler ausgezeichneter Exegeten Origenes, Theodor von Mopsueste, Photius u. umfassen. Daher wird man sich denn auch nicht w können, das Urtheil Augustins in der in der Note ang ten Dissertation S. 3[illegible]u unterschreiben: Caeterum qu sit huius catenae confector, id candide profiteor, nihil clarius a scriptoribus graecis in N. T. conscriptum praesertim in genere interpretationis grammatico.

Aus der römischen Kirche sind am meisten beme werth: 1) Erasmus in den adnotationes (zuerst 151 den Opp. ed. Lugd. B. T. VI. und seiner paraphrasis (

*) Die kritische Beschaffenheit der Scholien des Oekumenius i nicht aufs Reine gebracht. Schon Fronto Ducäus bezweifelte, daß menius der Verfasser sei, auch Augustin in der Dissert. de cate trum graecis stellt dies als zweifelhaft dar, der Letztere ist insb auch der Ansicht, daß die Erklärungen des Photius erst von einer Hand hinzugefügt sind. Die Autorschaft des Oekumenius dürfte ü sich doch wohl vertheidigen lassen, namentlich auch durch die B des Verfassers auf seine σημειώσεις in Octateuchum in der Ann zu Hbr. 9, 1.: τρεῖς ἐσημειωσάμην εἰς τὴν Ὀκτάτευχον σκηνὰς o

in den Opp. T. VII. Die ersteren, die sich auch in den criticis sacris finden, geben vieles Neue für Kritik und grammatisch-historische Interpretation, was nachher Spätere weiter ausgeführt haben, auch schätzbare Notizen für die Geschichte der patristischen Auslegung. Die Paraphrase will zugleich Kommentar seyn — wie er sagt: paraphrasis commentarii genus est — und er hat sich dabei vorgenommen, die Gedanken des Apostels unserer Denkweise näher zu bringen, etwa wie dies, freilich in andrer Weise, in neuerer Zeit Stolz oder Dr. Paulus gethan. Wenn Melanchthon diese Paraphrasen für so vortrefflich hielt, ut sine pudore alias moliri non posset (Hottinger, hist. eccl. VI. p. 37.), so muß man beistimmen — was die schöne, verständliche Sprache und die öfter sehr gelungene Angabe der Gedankenverbindungen im Einzelnen betrifft; die leitenden Ideen aber in den apostolischen Schriften, den Zusammenhang im Großen und Ganzen hat er nicht aufgefaßt, dazu fehlte es dem Manne, der da betete: sancte Socrates, ora pro nobis! an Einsicht in die christlichen Grundwahrheiten. Mit Bezug darauf traf ihn von Seiten Luthers der Vorwurf: Erasmi paraphrases paraphroneses. Die schöne Ausg. derselben, welche zuletzt erschien, von Augustin 3 B. 1778., enthält auch von Nösselt eine Geschichte der Paraphrasen des Erasmus. 3) Zegerus: scholia in N. T. libros 1553, auch in den criticis sacris, in seiner Konfession befangen, auch ohne ausgedehnte Gelehrsamkeit, hat indeß bei schwierigen Stellen gewöhnlich eine bestimmte Meinung und nimmt öfter auf die patres Rücksicht. 4) Benedict Justinianus: explanationes in omnes Pauli epp. Lugd. 1612. Ich habe diesen Kommentar, dessen Verdienste außer Richard Simon hist. des comm. de N. T. c. 42. niemand gewürdigt zu haben scheint, wegen seiner patristischen Gelehrsamkeit bei Bearbeitung des Römerbriefes fleißig benutzt, bei der des Briefes an die Hebräer ist er mir indeß nicht zugänglich gewesen. 5) Cornelius a Lapide commentaria in omnes Pauli epp. Antw. 1614. Die exegetischen Werke dieses Jesuiten können weniger um ihres wahren Gehalts willen angeführt werden, als um der großen Bedeutung willen, die sie in der katholischen Kirche erlangten. Von diesem Kommentar zu den Briefen allein erschienen — abgesehen

von sieben Ausgaben der opera — von 1614—1683 nicht weniger als vierzehn Ausgaben, daher er auch so verbreitet ist. Wenn Gisb. Voetius in der bibl. stud. theol. l. 2. c. 4. von ihm sagt: in pluribus locis difficilibus ieiunus est, imo magis mutus quam piscis, in philologicis hospes est, in moralibus postillicas quisquilias obtrudit etc., so kann das Urtheil nicht parteiisch erscheinen, da auch sein Glaubensgenosse Guy Patin in der Patinianis p. 60. das Urtheil fällt: le commentaire sur les épitres est passable, le reste est peu de chose. 6) Calmet: commentaire littéral sur l'écriture sainte Par. 1707—1716 in 23 Bd. 4., nachher 1724—1726. in 8 Bänden. fol. Das Werk dieses gelehrten Benediktiners ist für die katholische Exegese noch jetzt das Hauptwerk, es verdient indeß diese Auszeichnung mehr im A. T. als im N. T. und überhaupt mehr wegen der antiquarischen Abhandlungen. Auf die Schwierigkeiten auch im Hebräerbriefe wird nicht eben gründlich eingegangen. 7) Klee, Auslegung des Briefes an die Hebräer, Mainz 1833. Bei der achtbaren Gesinnung des Verfassers bedauern wir aussprechen zu müssen, daß diese exegetische Arbeit den gelehrten Ansprüchen in keiner Weise genügt und das Verständniß des Briefes auch in keinem einzigen Punkte gefördert hat, auch nicht einmal da, wo man es am ehesten erwartet hätte, in den dogmatischen Fragen.

Von den zahlreichen Auslegungen der evangelischen Kirche gedenken wir zuerst der Leistungen der reformirten Theologen bis herab zum Anfange des 18ten Jahrhunderts. Ausgezeichnet sind auch hier Calvin und Beza, jener für das Sach-, dieser für das Wortverständniß. An sie lehnt sich der achtbare Piscator, welcher auch im Hebräerbriefe oft eigenthümlich ist. Zwingli's kurze und nicht bedeutende annotationes sind S. 54. von uns erwähnt worden. Dasselbe gilt von den explann. ad ep. ad Ebr. 1734. von Oekolampadius. Mehr Eigenthümliches noch haben des gelehrten Pellicanus comm. in omnes apostt. epp. 1539. — An diese Häupter der Kirche schließen sich am Anfange und in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts die Zierden der holländischen Akademieen Leyden und Franecker und der leider zu bald den Stürmen

der Verfolgung erlegenen herrlichen Pflanzschule ächter Theologie in Frankreich, Saumur: Drusius, Ludw. de Dieu, Dan. Heinsius — Camero, die beiden Cappellus. Heinsius in seinen exercitationes sacrae 1639. ist wenigstens gewöhnlich neu, wenn auch nicht richtig, vgl. z. B. zu Hbr. 4, 12. 7, 8.2, 16. 3, 1.; Drusius in seinen animadvv. erläutert vorzüglich aus dem A. T. und den Rabbinen; de Dieu in s. critica sacra giebt schätzbare kritische Bemerkungen mit Rücksicht auf die orient. Ueberss.; von den Cappellus hat der ältere Jak. Cappellus (ein jüngerer, auch berühmter Jakobus Cappellus war Sohn von Ludwig Cappellus), Prof. in Sedan, ausführliche und durchdachte observ. in ep. ad Ebr. 1624. herausgegeben; sein Bruder, der berühmte Ludw. Cappellus, hat zu den Anmerkungen Camerons ein spicilegium nott. in N. T. 1632. hinzugefügt, und dieses mit den observv. seines Bruders in N. T. Amst. 1657. herausgegeben. Am meisten Auszeichnung verdient aber der aus Schottland gebürtige Joh. Camero († 1625. in Frankreich), dessen Annott. in N. T. zuerst 1628 von seinem Freunde Ludw. Cappellus herausgegeben wurden, spätere Ausgaben 1632. 1677. Ihm giebt auch der katholische R. Simon das Zeugniß: il est vrai qu'il traite quelquefois en theologien les matières de controverse, mais cela n'empêche pas qu'il n'ait éclairci doctement le sens littéral et grammatical d'un grand nombre de passages etc. Camero vereint dogmatische Gründlichkeit mit solider Sprachkenntniß (er sprach schon im 25sten Jahre mit derselben Geläufigkeit griechisch wie lateinisch) und einem gewissen acumen, welches ihn an manchen Stellen von dem Herkömmlichen abweichen und lang verjährte Irrthümer berichtigen ließ, s. zu Hbr. 2, 16. Sein Werk kann als ein schönes specimen gelten, welcher Geist die Saumur'sche Akademie belebte. Vorzüglich viel hat er gerade für den Brief an die Hebräer gethan. Alle Genannten, mit Ausnahme von de Dieu und Heinsius, sind in die critici sacri aufgenommen. — Das Interesse gerade für den Hebräerbrief nahm in Holland zu, seit die Coccejanische Schule sich vorzugsweise mit der Typologie zu beschäftigen anfing. Der Kommentar von Coccejus selbst, welcher sich im fünften Bande seiner Werke befindet,

hat manche gute dogmatische Ausführung (vgl. z. B. zu 2, 10.) und ist nicht übertrieben typologisch. Mehr noch tragen diesen Charakter die nach holländischer Manier in Predigten gegebenen Auslegungen des Briefes an sich. Wir wollen diese ganze Klasse, die noch in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts hineinreicht, zusammenfassen. Es gehören dahin: Groenewegen, (1693.) Ackersloot (1697.), Hoeke (1693.), Caspar Streso (1661.), Clemens Streso (1714.), Hulsius (1725.) u. a., größtentheils sehr weitläufige und ermüdende Werke, von denen am bedeutendsten Braun commentar. in ep. ad Ebraeos 1705. und d' Outrein zendbrief van Paulus aan de Ebreen ontleided, uitgebreed en verklaard 1711, deutsch 1713. 2 Bde. 4. Das erstere von einem in den hebräischen Antiquitäten erfahrenen Theologen, das letztere weitläufig dogmatisirend. Einen ähnlichen Charakter, wie die holländischen Werke dieser Periode über unsern Brief, haben, mit Ausnahme von Hammond und Whitby, die englischen Kommentarien, unter denen oben an steht und bis jetzt für die englischen Theologen als Hauptwerk gilt, Owen exercitations on the epistle to the Hebrews 1668. fol., welcher Foliant die ersten zwei Kapitel erläutert; zwei folgende Folianten führen die Erklärung bis zum zehnten Kapitel durch. Allerdings zeugt das Werk von der Gelehrsamkeit und theologischen Einsicht des wahrhaft frommen Verfassers, allein es begräbt den Leser unter der Masse der Exercitationen, Disputationen und Porismata aller Art. — Es ist niederschlagend zu sehen, wie der Strom ächt theologischer Gelehrsamkeit, der am Anfange des siebzehnten Jahrhunderts in der reformirten Kirche noch so reichlich fließt, in dieser, wie in der Schwesterkirche, gegen das siebzehnte Jahrhundert hin sich im Sande verliert. — Was Hammond und Whitby betrifft, so hat des Ersteren paraphrase and annotations upon all the books of the New Test. 1653. (nachher noch 7 Ausg. des engl. Werks) die Wunderlichkeiten, von denen sie voll ist, wenigstens auf gelehrtem Wege zu begründen gesucht, auch im Hebräerbriefe spuken seine Gnostiker, z. B. 10, 26.; er, wie sein ebenfalls wunderlicher Rival Whitby in seiner paraphrase 1770., giebt jedoch einzelne brauchbare Bemerkungen. Seltsam, daß gerade die ge-

teren englischen Theologen jenes Zeitraums entweder härc-
e oder orthodoxe whims zu haben pflegen, und doch wer-
diese Werke noch jetzt als die einzigen gelehrten Ausle-
igen des N. T. studirt und neu aufgelegt!

Die lutherische Kirche, in welcher überhaupt früher als
der reformirten das exegetische Interesse von dem dogma-
en und polemischen verschlungen worden ist, bietet zur Er-
ung des Briefes an die Hebräer in jenem ganzen Zeitraume
wenige wahrhaft fördernde Beiträge dar. Von den Refor-
toren besitzen wir keine Auslegungsschrift darüber. Stri-
l, Camerarius, Brentius, Flacius, Hunnius
für unseren Brief von keiner Wichtigkeit. Am meisten
en Verdienst Joh. Gerhard comm. super ep. ad Ebr.
11., Er. Schmid notae in N. T. 1658., Seb. Schmid
nm. in ep. ad Hebr. 1690., Dorscheus comm. in ep.
Ebr. 1717., Calov in der bibl. illustr. Er. Schmid,
ies Berufes Prof. der Philologie, hat für die neutestament-
e Spracherklärung schon seiner Zeit gute Dienste geleistet.
kämpft unter andern gegen die Hebraismen wie Winer,
d wenn Beza Hbr. 1, 1. ἐν προφηταῖς für einen Hebrais-
us erklärt, zeigt er das Gegentheil und ruft: ita saepe he-
aismum oportet esse velum ignorantiae graecismi. Bei
n zuletzt genannten drei Kommentatoren geht freilich auch
s exegetische Interesse allzusehr in dem dogmatischen unter,
ein um die dogmatische Auslegung haben sie auch würkliches
rdienst und wollen wenigstens nicht die dogmatischen Sätze
ne sorgfältige Begründung lassen. Wie gelehrt und scharf-
nig ist z. B. bei Calov die Erklärung des schwierigen 9ten
p. unseres Briefes. Viel weniger gilt dieses von dem Kom-
ntar des seiner Zeit als Dogmatiker berühmten dänischen
schofs Erasmus Brochmann, comm. in ep. ad Ebr. 1706.

Bevor wir die Geschichte der Exegese unseres Briefes
f die neuere Zeit fortführen, sind noch die Arbeiten der So-
ianer und Arminianer zu erwähnen. Von den ersteren ha-
wir nur die Arbeit von Schlichting, von welcher er selbst
t, daß Crell einen wesentlichen Antheil daran habe. Die
uptsache ist ihm die Rechtfertigung der socinianischen Ansicht
n Christi Priesterthum, sprachliche und historische Gelehrsam-

keit geht ihm ab, wo er deren bedarf, lehnt er sich gern an Grotius, indeß sucht er doch mit einiger Sorgfalt den Zusammenhang zu erforschen und hat im Ganzen gutes Urtheil. In diese Klasse gehört indeß eigentlich auch das Buch des durch seine Schrift über die Opfer bekannten Sykes paraphrase and notes upon the epistle to the Hebrews Lond. 1755. *). Obzwar Mitglied der englischen Kirche hat der Verf. doch alle socinianischen Ansichten durchgeführt. Ja er ist weiter als die Socinianer gegangen, denn während diese einen mystischen Sinn der im Hebräerbriefe citirten alttestamentlichen Stellen anerkennen, bestreitet Sykes denselben und sieht in jenen Anführungen entweder Akkommodation oder reine Willkühr. — Unter den Arminianern ist Grotius, Clericus, Limborch, Wetstein zu nennen. Ueber des zuerst und zuletzt Genannten Charakter braucht es keiner weiteren Bemerkung; Wetsteins Sammlungen wird der Ausleger des Hebräerbriefes nicht entbehren können. In Clericus Anmerkungen zum Hammondschen Werke wird man einige schätzbare, wenn auch nicht viele Erörterungen finden. Vielleicht begegnet man der in der neueren Zeit gangbaren Ansicht über den Charakter der alttestamentlichen Citate im N. T. nirgend sonst so früh und zugleich in der Schärfe ausgesprochen. Zu Hbr. 6, 1. sagt er: allegorici scriptores Judaeorum, eo tempore, innumera loca Messiae aptabant, non grammatica interpretatione freti, sed consuetudine quadam vetusta ita explicandae scripturae. . . . ea disceptandi cum Judaeis via eo libentius hic usus est auctor (also doch nur Akkommodation?), quod ex ea interpretatione nihil sequeretur, quod contrarium esset iis, quae de Christo vera esse noverat, imo vero posset, pro consuetudine Judaica, Melchisedeko Christum conferre. Alioqui si res in se introspiciatur, firmum et grammaticum argumentum contra alios ex ea historia nullum duci posset. Limborchs comm. in acta apost., ep. ad Rom. et ad Ebraeos 1711. ist zwar viel gebraucht worden, ein hoher Werth dürfte indeß demselben nicht zuzuschreiben seyn, denn philologische Forschung

*) Vgl. auch darüber Baumgarten, Nachrichten von merkwürdigen Büchern Th. X. S. 389. und über die englische Widerlegung S. 392.

seine Sache nicht, in der dogmatischen Auslegung aber zeigt keine Tiefe.

Mit dem Eintritte in das achtzehnte Jahrhundert betre- wir einen neuen Boden, sehen uns in veränderte Verhält- e versetzt. Der konfessionale Unterschied tritt zurück, die exe- ische Methode in allen drei Kirchen wird ziemlich dieselbe , insofern noch ein Unterschied stattfindet, muß die Klassi- rung mehr nach den Nationen, als nach den Konfes- nen gemacht werden. Die Grundzüge dieser Verschieden- t bestehen darin, daß das philologisch-antiquarische Inte- e zunimmt, das dogmatisch-polemische in den Hintergrund t. So geschieht es, daß bei den strenger am Lehrbegriffe haltenden Theologen die Methode der von Calvin, Pis- tor, Camerarius befolgten ähnlich wird, bei den all- hlig davon ablassenden der der arminianischen Exegese eines otius, Episcopius, Clericus. Und jenes philolo- h-antiquarische Interesse nimmt in demselben Maaße zu, der Glaube an den Inhalt der Schrift abnimmt, bis im nzehnten Jahrhundert die neutestamentlichen Schriften über- pt und unser Brief insbesondere nur noch als ein Denk- l alter Ansichten und Meinungen, in welchem der Ausleger nig oder nichts von seinen eigenen Ueberzeugungen wieder- det, kommentirt werden.

Es beginnt dieser Zeitraum mit einigen englischen Pa- hrasen, denn aus England ist diese Form der Erklärung in Deutschland und Holland eingeführt worden. In schö- n Geiste mit gesunden Ansichten ist die von dem würdigen bdrige (1738) herausgegebene und von Rambach über- te Paraphrase abgefaßt; gelehrt, aber nicht ohne gezwungene klärungen die von Peirce 1733., welche Michaelis 1747 Lateinische übersetzte und mit zum Theil guten, zum Theil r auch entweder überflüssigen oder gezwungenen Erklärungen sah, die er in seinem eigenen Werke: Erklärung (Para- ase mit Noten) des Briefes an die Hebräer 1762. meistens ücknahm, z. B. die direkte Beziehung von Ps. 8. auf den essias und die Erklärung von Hbr. 2, 6. nach dieser An- t. Diese Arbeit machte in der Erklärung unseres Briefes oche, viele herkömmliche Ansichten wurden aufgegeben, neue,

wiewohl häufig gezwungene, oder doch überhaupt falsche Auslegungen eingeführt, z. B. wenn er τελειοῦν als einen Ausdruck aus den Mysterien ansieht in den gelehrten Noten zu 2, 10., ὁμολογία als Ehegelöbniß zu 3, 1. u. a.; es wurden manche gute antiquarische Bemerkungen gemacht, vgl. z. B. die gelehrte Anmerkung über die Bundesopfer zu 9, 20., und der Erklärung aus jüdischer Theologie Vorschub gethan, z. B. 1, 5. der Sohn Gottes Amtsnahme, 2, 5. über die Herrschaft der Engel auf Erden, 2, 14. der Teufel Herr des Todes. Auf ähnlichem Standpunkte steht Zachariä's Paraphrastische Erklärung des Hebräerbriefes 1771.; desgleichen das mit eben so vieler Prätension, als wenigem Geiste geschriebene Werk von Blasche: Systematischer Kommentar über den Brief an die Hebräer 1782. 2 Th. Erläuterung des Lehrbegriffs des Briefes war das Ziel dieser Arbeit, der gutmeinende Verf. war aber dieser Aufgabe, wie mancher anderen, die er sich stellte, nicht gewachsen. Im Ganzen steht in dogmatischer Rücksicht auf derselben Linie der Kommentar des achtungswerthen Theologen Cramer 1757. 2 Th. 4to., er vertheidigt mit Eifer aber mit großem Zwang die orthodoxesten Ansichten, vgl. zu 1, 10. 2, 10. 2, 13. u. a.; höchst schätzbar ist jedoch seine Einleitung. Eine neue Bahn, übrigens auf demselben dogmatischen Boden, eröffnete Storr in seiner Erläuterung unsers Briefes 1789. Er hat bereits mit den Einwendungen und Auffassungen der neueren Theologie zu kämpfen, und sucht hie und da Vermittelung zu stiften, anderwärts durch gezwungene Interpretationen zu helfen. Es enthält gerade dieser Kommentar einige seiner gezwungensten Auslegungen, wie wenn er 9, 14. διὰ πνεύματος αἰωνίου übersetzt: «kraft seines herrlichen Zustandes (im Himmel)», oder καθ' ἡμέραν 10, 11. heißen soll «an jedem Versöhnungstage» u. a. — Wir kommen zu den Leistungen der Erneſtischen Schule. Erneſti's lectiones academicae in ep. ad Hebr. hat mit eigenen Anmerkungen Dindorf herausgegeben 1795. Daß die akademischen Vorlesungen des Mannes, den wir als den Restaurator der grammatisch-historischen Interpretation betrachten, gerade in Bezug auf grammatisch-historische Interpretation so überaus schwach gewesen sind, würde man nie glauben, wenn nicht die uns vorliegenden den

Beweis führten *). Damit man nicht glaube, wir versündigten uns aus irgend einer Befangenheit an dem berühmten Gelehrten, so vernehme man Eichhorns Urtheil in d. allg. Bibl. VII. S. 125.: «Ob wir gleich einen großen Theil der Ernestischen Worterklärung Wort für Wort durchgelesen haben, so ist uns doch nicht eine einzige Anmerkung aufgefallen, welche Auszeichnung verdiente.» Dagegen haben die Dindorfischen Zusätze vielen Werth. Nur um etwas besser scheint es sich, nach den von Dindorf herausgegebenen acroases zu urtheilen, mit den Vorlesungen des fast gleich berühmten Schülers Ernesti's, Morus, verhalten zu haben, dessen Uebersetzung des Hebräerbriefes 3te A. 1786. einen unbeschreiblichen Beifall erhielt; Hezel lieferte in einer besonderen Schrift eine Kritik darüber (1795.), nach welcher sie ebenfalls bis zum Himmel erhoben und durch mehrere «Berichtigungen» verbessert wird, die dieses Namens nicht werth sind.

Wir haben diese Werke hinter einander angeführt, da sie nach Geist und Einrichtung — Uebersetzung oder Paraphrase bildet den Grundbestand — verwandt sind. Außerdem haben wir nun aber noch aus diesem Zeitraume unter den Arbeiten der Deutschen zu nennen: Christoph Wolf in seinen curis T. IV., Bengel im gnomon, den gründlich gelehrten Bened. Carpzov in seinen exercitt. in ep. ad Hebr. ex Philone 1750. und Christ. Schmid in seinen observationes in ep. ad Hebr. 1760. Bei Wolf sind litterarische Nachweisungen am willkommensten; Bengels tiefsinniger Scharfsinn findet bei unserm Briefe reiche Nahrung; Carpzov — noch ganz auf dem Boden der alten lutherischen Theologie stehend — zeigt eine Gelehrsamkeit und Gründlichkeit in historischer Erklärung, welche in Erstaunen setzt und sich in dieser Weise bis dahin nur bei reformirten Theologen gefunden hatte; Chr. Schmid, ein gelehrter und frommer Crusianer, zeichnet sich in jenem Zeitalter der Weitläufigkeit und eines matten Dogmatisirens selbst

*) Auch das Buch: Ernesti's Anmerkungen über die Bücher des N. T. Leipz. 1786. gehört hieher; es enthält Sammlungen aus den Vorlesungen und Schriften Ernesti's, deren Ertrag überaus dürftig ist.

vor seinen Ernestischen Gegnern durch strenge Kürze und Beschränkung auf grammatische Interpretation aus.

Von ausländischen Werken jener Periode müssen wir Beausobre's remarques sur le N. T. 1742. erwähnen, vorzüglich jedoch die Arbeiten der zwei Holländer Abresch und Valckenaer. Der erstere, ein Sohn des berühmten Bearbeiter des Aeschylus, gab von 1786—1790. drei specimina einer paraphrasis et annotationum in ep. ad Hebr. heraus, wozu alsdann noch ein viertes von seinem Schüler Heringa 1817 herausgegebenes specimen kam, welches das Werk bis zum Ende des siebenten Kap. führt. Hier findet man in Bezug auf das Sprachliche holländische Gründlichkeit und Belesenheit, wenngleich der Verf. es nicht ganz über sich gewinnt, daß er nicht zuweilen seinen Ansichten zu Liebe der Sprache Gewalt anthun sollte. Der theologische Standpunkt ist der der milderen Orthodoxie Venema's, mit Theilnahme sieht man dem Kampfe des wahrheitliebenden Vf. zu, wenn er zuweilen zwischen der wahrscheinlichen Meinung, die nicht orthodox ist, und der orthodoxen, die nicht wahrscheinlich ist, das Schifflein hindurchlenkt. Was die Scholien des berühmten Philologen Valckenaer betrifft, von Wassenberg, seinem Schüler, herausgegeben Amst. 1815. 2 Bde., so muß man nicht mit allzu großen Erwartungen hinzugehen; die holländischen Philologen, welche auch zu Vorlesungen über das N. T. angehalten sind, waren genöthigt, sich in denselben tief herabzulassen. Kollegienhefte aus den Vorlesungen des großen Hemsterhusius über das N. T., welche mir zu Gesicht gekommen sind, gehen wenig über das hinaus, was unser Gymnasialunterricht geben würde. Valckenaers Scholien stehen allerdings höher, doch findet sich so manches Ungenaue und manches Triviale darin.

Die letzte Periode der Exegese unseres Briefes beginnen wir mit Heinrich's Fortsetzung von Koppe, 1. A. 1792. 2 A. 1823. Die Gestaltung der Exegese, zu welcher Michaelis, Zachariä, Morus u. a. die Bahn gebrochen, finden wir hier ausgebildet. Die Auslegung giebt jeden Zusammenhang mit der kirchlichen Tradition auf, die älteren Ausleger werden höchstens zur Beibringung einer sprachlichen oder an-

uariſchen Notiz gebraucht, der Ausleger ſteht mit ſeiner berzeugung gänzlich außer dem zu erklärenden Schriftſtel-, hat daher nur zu berichten, was vor alten Zeiten Mei-ng der bibliſchen Schriftſteller war. Aber auch dieſes ge-eht mit Nachläſſigkeit und Mangel an ſprachlicher und lo-her Präciſion, wie auch an hiſtoriſcher Gründlichkeit, und , was ſich als Sinn der erklärten Schrift ergiebt, iſt ſo ſtig und langweilig, daß man meinen könnte, dem N. T. ſeiner Auslegung habe die letzte Stunde geſchlagen. Zur tſchuldigung dient jedoch dieſem Kommentar, daß der Verf. noch als Repetent in Göttingen verfaßte. Dennoch ward es Werk bei ſeinem Erſcheinen mit Applaus aufgenommen blieb das gangbarſte bis auf die Schulz'ſche Ueberſetzung, esl. 1818. Wenngleich bei Schulz der Diſſenſus zwiſchen dem, s dem Ausleger und was dem Verf. als Wahrheit galt, noch l ſchneidender heraustrat (ſ. oben S. 24. 25.), gewann von er Zeit an die Exegeſe doch wieder an wiſſenſchaftlicher Ener-. Wie ſehr wir uns nämlich auch zu den dogmatiſchen berzeugungen des Verfaſſers in Gegenſatz befinden, ſo er-men wir doch gern an, daß die ſprachliche Erklärung des rieſes durch jenes Werk weſentlich gewonnen hat. Die Ueber-ung iſt vortrefflich, giebt mit Sorgfalt auch die Schattirun-n der Gedanken wieder, und, was die Noten betrifft, ſo d zwar einige wenige Erklärungen gewaltſam (z. B. 2, 16.), Ganzen aber enthalten ſie brauchbare Bemerkungen. — nen vollſtändigen Kommentar haben wir erſt wieder durch öhme erhalten: epistola ad Hebraeos, vertit et commen-io instruxit Boehme Lips. 1825. Dieſer gelehrten Arbeit wie es ſcheint, nicht ganz die Anerkennung zu Theil gewor-, welche ſie verdient. In Betreff der dogmatiſchen Erklärung ſt ſie freilich faſt hinter der von Schulz, denn der Kommentar eut ſich nicht, dem Verfaſſer des Briefes ſorohe Superſtitio-zuzuſchreiben (ſ. oben S. 93.), daß, wenn ſich dem würklich verhielte wie er behauptet, man wohl rathen müßte, die-Brief nicht ferner der Chriſtenheit in die Hände zu geben, chweige ihn dem öffentlichen Religionsvortrage zu Grun-zu legen. Dagegen findet ſich eine Genauigkeit in Er-trung des Gedankenganges im Ganzen und Zuſammen-

hanges der einzelnen Sätze, eine logische Präcision und eine grammatische Genauigkeit (siehe z. B. 7, 1. 11. 13. 16. 28. 8, 5. 9, 2. 11. 12. 15. 11, 7. 8. 14. 12, 2. 22. 25. u. a.) wie sie — das dürfte man wohl sagen — noch bei keinem Ausleger des Briefes vor ihm sich gefunden hat. — Die neuesten Kommentare sind die von Stuart 1827. Kuinoel 1831. und Klee 1833. Des Letzteren haben wir bereits S. 102. gedacht; Stuart steht etwa mit Storr auf gleichem Standpunkte; Kuinoel hat mit Fleiß gesammelt, aber weder die sprachliche Erklärung noch die Auffassung der Gedanken kann befriedigen ein Hauptfehler ist die Anhäufung einer Menge von Stoff, welcher, wenn er überhaupt nützlich ist, in die Lexika gehört.

Zwei Werke haben wir schließlich noch zu erwähnen, deren Verfasser nicht ein Knecht seiner Zeit geworden ist: Menken's Erklärungen des 11ten Kap. des Briefes an die Hebräer in 14 Homilien, Bremen 1821., und: Homilien über das 9te und 10te Kap. nebst einem Anhange etlicher Homilien über Stellen des 12ten Kap., Bremen 1831. — Kann man auch mit manchen dem Verf. eigenthümlichen Ansichten nicht übereinstimmen, so gehören doch diese Arbeiten zu den besten und schönsten, die wir über unsern Brief besitzen.

Erſtes Kapitel.

er erhöhete Erlöſer iſt über alle Engel erhaben.

1—5. Es iſt uns die höchſte aller Offenbarungen zu Theil geworden, e in dem Sohne, welcher jetzt, nachdem er das Erlöſungswerk voll- ndet, zur Rechten Gottes thront.

V. 1. Die pauliniſchen Briefe geben dem Leſer, wel- t ſie in die Hand nimmt, von vorn herein die rechte Stim- mung, indem ſie ſich als Schreiben eines göttlich berufe- n Apoſtels ankündigen. Der unſrige, vermöge ſeines orato- hen Charakters, entbehrt dieſer Ankündigung. Der Eindruck ſelben wird erſetzt durch die feierliche Einleitung, mit welcher ſelbe beginnt. Gleich hier zeigt ſich das rhetoriſche Talent s Verf., der Ausdruck iſt dichteriſch (*πολυμερῶς καὶ πολυ- ρόπως, ἀπαύγασμα, δεξιὰ τῆς μεγαλωσύνης*, ſ. S. 34.), die egenſätze ſind frappant, die Periode iſt ungeachtet ihrer Länge ohlgebildet, die zwei Participialſätze in V. 3. ſtehen in ſchönem erhältniſſe zu dem Hauptſ. mit dem verb. fin. — V. 1. beginnt it einem Rückblicke auf die Art, wie Gott früherhin ſich ge- enbart — nur durch Propheten, welche vorübergehend rgane der Gottheit wurden, während der Sohn den Geiſt ne Maaß und zwar bleibend hat Joh. 3, 31. 34. *Πάλαι* ich der Annahme Vieler mit Bezug darauf, daß mit Aus- ahme des Täufers ſeit vier Jahrhunderten kein Gottesbote ufgetreten war, richtiger — als Gegenſatz zu *ἐπ' ἐσχάτου τ. ν.* — ſeit uralten Zeiten. *Λαλεῖν* nach altteſtamentli- hem Sprachgebrauche wie דִּבֶּר insbeſondere von göttlichen Offenbarungen, 2, 2. 9, 19. 11, 18. 12, 25., vgl. 2 Ptr. 1, 21. Jak. 5, 10. Apg. 3, 24. — *Πολυμερῶς κ. πολυτρόπως*,

ſeit Theodoret*) jenes auf die verſchiedenen Perioden, dieſes auf die verſchiedenen Arten der Offenbarung bezogen, neuerlich bloß als rhetoriſche Amplifikation angeſehen, als welche es ſich öfter bei Rednern findet, z. B. Maximus Tyrius diss. 7. §. 2. und 7. §. 7. Nun drückt zwar πολυμερῶς nicht geradezu die Zeiten aus, ſondern entſpricht unſerem vielfach, und ebenſo wird auch πολυτρόπως gebraucht, aber da πολυτρόπως auch beſtimmt die Arten ausdrücken kann, wie πολυειδῶς, ſo ließe ſich von dieſer Seite aus gegen jene beſtimmtere Faſſung nichts einwenden; wohl aber dürfte dies dagegen ſprechen, daß, wenn der Verf. einen Nachdruck darauf gelegt hätte und jenen Gedanken der Verſchiedenartigkeit der Offenbarungen hervorgehoben wiſſen wollte, im Nachſatze ein ἁπλῶς oder ἐφάπαξ nicht fehlen würde. Da ſich dieſes nun nicht findet, ſo erſcheinen jene zwei Adverbien nur als Amplifikation des λαλεῖν. — Ἐν τοῖς προφ. von Beza argutirend ſo gefaßt: magna vis est hebraismi, quo significatur Deum quasi prophetis ipsis insedisse et animum et linguam eorum afflatu quodam peculiari fuisse moderatum, ſo auch Carpzov, ſelbſt Alberti; Andere: «in den Büchern der Propheten». Es kann nur inſtrumental gefaßt werden; freilich iſt dieſer Gebr. des ἐν weniger griech., allein die Griechen gebrauchen ἐν auch ſo, daß der Gebrauch dem inſtrumentalen ſehr nahe kommt, Bernhardy Syntax S. 210. 212., namentlich die Grammatiker wie Móris ed. Koch p. 268., ſo daß wir dies nicht als Hebraismus bezeichnen können. Kap. 2, 3. ſteht λαλεῖν διά. — Was die Formel ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων betrifft, ſo iſt zunächſt zu bemerken, daß dieſe Lesart, wie ſchon Bengel erkannte, der rec. ἐπ' ἐσχάτων vorzuziehen iſt. Der Sinn beider iſt aber gleich, vgl. den Singular 2 Ptr. 3, 3., den Plural 1 Ptr. 1, 20., denn der Plur. iſt neutrius generis — welches übrigens der Akcent hier nicht unterſcheiden kann, denn auch das Fem. würde nicht ἐσχατῶν, ſondern ἐσχάτων zu ſchreiben ſeyn, Buttmann,

*) Dann auch die meiſten Lexikographen, ſ. Zonaras, lex. gloss. N. T. ed. Alberti, p. 166. Πολυτρόπως wurde auch noch beſonders als Anſpielung auf muſikaliſche frequentamenta (Variationen) angeſehen.

ısführl. Gramm. I. S. 143. So kommt in der LXX. vor: ἐ ἐσχάτων τῆς ὀργῆς — τῆς βασιλείας, auch ἐπ᾽ ἐσχάτων ne Zuſatz «zuletzt» Dan. 2, 19. 23. Sprüchw. 25, 8. Mit m näher beſtimmenden Genitiv τῶν ἡμερῶν oder τῶν ἡμερῶν ύτων iſt es Ueberſetzung des בְּאַחֲרִית הַיָּמִים. Dieſe Phraſe urde ſpäter beſtimmte Bezeichnung der Zeit, wo das Meſſias- ich anbrechen ſollte, ſo daß denn der Sinn hier iſt: «an der ränzſcheide des Zeitlaufs und der neuen ewigen Epoche — cht innerhalb dieſer, auch nicht innerhalb jenes», vgl. ς οὓς τὰ τέλη (die beiden Grenzſcheiden) τῶν αἰώνων κα- ντησεν 1 Kor. 10, 11. Auch noch von neueren Ueberſ. iſt in der eberſ. des Ausdrucks gefehlt worden. Wie ſchon die Vulg. ıd Luther hat auch Schulz «zum letzten in dieſer Zeit». ieſes iſt aber ganz unrichtig; ſollte das hervorgehoben wer- n, daß das Reden zum letztenmale ſtatt gefunden, ſo ußte es heißen: ἔσχατον ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐλάλησεν. ber auch de Wette überſetzt unrichtig «in dieſen letzten Ta- n», wie ſchon die Itala: in novissimis diebus his. Chri- us iſt erſchienen am Ende der Zeit Hbr. 9, 26. 1 Kor. 10, 1., er iſt dann in den Himmel aufgenommen, bis die Weiſſa- ungen über die Verbreitung und Schickſale des Gottesreichs füllt ſeyn werden, Apg. 3, 20. 21. Hbr. 10, 13. vgl. 10, 5. 37. und erſcheint dann zum zweitenmal wieder, womit der ὶων μέλλων, welcher ſchon jetzt der δύναμις nach in den Er- ſten vorhanden iſt (Hbr. 6, 5.), in die ἐνέργεια treten wird ol. 3, 4. — Υἱός nicht bloß der Logos in abstr. ſondern r göttlich-menſchliche Meſſias, der ſich in Bezug auf Urſprung, eſchaffenheit, Herrlichkeit als Gottesſohn erweiſt, ſ. über den egriff meinen Kommentar zur Bergpredigt S. 108 ff.

V. 2. 3. Verwandt iſt die Ausführung in Kol. 1, 15—22. er erſte Satz blickt zuvörderſt auf den Endpunkt der Macht s Erlöſers, dann auf den Anfang — der zweite, mehr aus- ırend, ſchildert den Weg zu jenem Endpunkte mit Rückſicht f den Anfang. Ὃν ἔθηκεν — ἐποίησεν. Die Idee, welche ηρονόμος ausdrückt, iſt die eines abſoluten Repräſentan- n der Gottheit. Faktiſch tritt Chriſtus in dieſen Zuſtand ein, nn das Erlöſungswerk an der Menſchheit ſubjektiv ſeine volle

Frucht gebracht haben wird Apg. 2, 34—36. Ps. 2, 8., an welche letztere Stelle sich der Ausdruck, vom Messias gebraucht, anlehnen mochte; und von dieser seiner κληρονομία theilt der Erlöser den Seinigen mit Röm. 8, 17. Tit. 3, 7. Offb. 21, 7. Damit aber dieses Erlösers Würde noch mehr hervortrete, knüpft der Verf. durch καί den neuen Gedanken an, daß derselbige, welcher seiner göttlich-menschlichen Natur nach in der durch ihn zur Vollendung geführten Welt alles besitzen wird, auch schon Urheber von allem gewesen ist, seiner göttlichen Natur nach. — Αἰῶνες nach griech. Sprachgebrauch nur Weltzeit wie עוֹלָם im Hebr., daher hier ebenso Theodoret und neuere Ausleger, bei denen dogmatische Gründe vorgewaltet haben, wie Paulus, Bolten, Stolz: «durch den er neue Epochen hat entstehen lassen, die mosaische und die christliche.» Allein im Chaldäischen und Rabbinischen bezeichnet עוֹלָם auch das, was in der Zeit ist, Welt, und dieser Sprachgebrauch ist, wie es scheint, aus dem Rabbinischen auch ins Arabische übergegangen *). Hier muß αἰών nothwendig Welt heißen. Dies zeigt entscheidend die Parallelstelle Hebräer 11, 3., desgleichen die Parallele im Kolosserbriefe, und das

*) Auch unter den Auslegern des Kuran, den muhammedanischen wie den christlichen, ist es streitig gewesen, was عالم alem in der von Gott gebrauchten stehenden Formel رب العالمين bedeute. Nach Beidhawi heißt es Wesenklassen, nach dem älteren Ausleger Thaalebi: Welten. Die erstere Ansicht hat Reland vertheidigt und neuerlich Garcin de Tassy, während de Sacy die letzte. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist jener Terminus aus dem rabbinischen עוֹלָמִים entlehnt und eben daher die Endung ين zu erklären, die sonst nur vernünftigen Wesen zukommt. Wird dieses einmal zugegeben, so kann man aber auch das Wort nicht füglich in einer andern Bedeutung, als in der „Welt" nehmen, denn bei den Rabbinen bedeutet רַב שֶׁל עוֹלָמִים stets nichts anderes als „Herr der Welten." Daß aber rabbinische Worte in das Arabische übergetragen wurden, läßt sich auch noch aus mehrern andern Beispielen beweisen, so جهنّم, التورا, عدن, تابوت, سكينة, welches letztere das hebräische שְׁכִינָה ist. Vgl. die Verhandlungen in einem Briefe de Sacy's im Nouveau Journal Asiatique 1829. im 4. Bande. Geiger, Was hat Muhammed aus dem Judenthum aufgenommen? Bonn 1833. S. 44. ff. Vgl. auch Drusius z. d. St. — Auch in das Lat. ist aus dem N. T. der Sprachgebrauch übergegangen, daß saeculum im Sinne von mundus gebraucht wurde, s. Arntzen zu Sedulius l. IV. v. 291.

φέρων τὰ πάντα in V. 3. Vgl. Griesbach de mundo a Deo patre condito per filium, Opusc. T. II., wo p. 192. auch dieſe St. ausführlicher erwogen wird.

Der Hauptgedanke des Satzes in V. 3. ſteht im verb. fin. «Der Sohn thront.» cf. V. 13. Mit dieſem Hauptgedanken iſt ein Nebengedanke im part. verknüpft — daß er nämlich erſt thront, nachdem er zur Sühnung unſerer Sünden ſich erniedrigt hat *). Dieſer Nebengedanke wird durch einen parenthetiſchen Participialſatz gehoben, welcher die Würde deſſen ausſpricht, der die Erlöſung geſtiftet hat. Doch verdient vielleicht die Annahme den Vorzug, daß der parenthetiſche Participialſatz weniger zu dem zweiten Participialſatz in logiſchem Verhältniß ſtehe, als zu dem Hauptſatze, ſo daß der Gedanke dieſer wäre: «Er iſt von Ewigkeit her ein Abglanz Gottes und darum läßt ſich ſein Thronen erwarten» — in welchem Falle das part. kauſal zu faſſen wäre **). — Die Idee, daß Gott im λόγος als in ſeinem Andern ſich wiederfindet und reflektirt, drückt Paulus aus, indem er 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. den Logos εἰκὼν τοῦ θεοῦ nennt, welcher ſelbe Ausdruck, wie auch das verwandte ἐκμαγεῖον τοῦ θεοῦ eben ſo bei Philo vorkommt, bei den Rabbinen das gleichbedeutende דְּיוּקְנָן und Weish. 7, 25. 26. ἔσοπτρον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας. Dem Ausdruck «Bild» entſpricht das hier gewählte χαρακτήρ, und auch ἀπαύγασμα ſagt daſſelbe; δόξα bezeichnet den Gott umhüllenden Lichtglanz Luc. 2, 9. Macrobius Saturn. 1, 20.:

*) Bengel: latet hic occupatio. Conversatio Christi in carne non videbatur tam augusta de eo ferre praedicata. Respondet apostolus, id factum esse ad tempus, pro purgandis peccatis. So auch 2, 9.

**) Unter den neueren Ueberſetzern hat Schulz am meiſten den rhetoriſchen Charakter des Briefs auszudrücken geſucht, nicht ſo ſehr de Wette. Am übelſten kommt in dieſer Hinſicht unſer Brief in der Ueberſetzung von Seiler weg, welcher es ſich zum Grundſatze gemacht hat, jede Periode in zuſammenhangsloſe Sätzchen zu zerhacken. Während z. B. Schulz hier hat: „welcher — als Strahl der Herrlichkeit u. ſ. w. — nachdem er durch ſich ſelbſt Reinigung von unſern Sünden bewürkt, ſich geſetzt hat zur Rechten der Majeſtät in der Höhe;" hat Seiler: „der der Wiederglanz ſeiner Herrlichkeit iſt, der mit ſeinem Machtwort Alles erhält und regiert der das Reinigungsopfer für unſere Sünden dargebracht u. ſ. w."

quae aëris gloria, nisi solis illuminatio. — Ὑπόστασις heißt, wie es auch die griechischen Ausleger nehmen, Wesen, wiewohl manche Erklärer, daran Anstoß nehmend, daß der Sohn nur der Abdruck des Wesens seyn soll, ὑπόστασις in der Bedeutung Person nahmen, so Salmeron, Beza, Hutter, welche Bedeutung gegen Calvin besonders zu rechtfertigen versuchte Möller, de genuina vocum χαρακτὴρ et ὑπόστασις notione, 1738. Andere, wie Gerhard, Seb. Schmid unterscheiden sogar persona und personalitas, und nehmen die letztere Bedeutung an. — Es bleibt noch die Frage übrig, ob wir hier philonische Lehre und Ausdrücke haben? Verwandt ist die philonische Lehre allerdings, auch nennt er den Logos nicht bloß ἐκμαγεῖον τοῦ θεοῦ, sondern auch ἀπαύγασμα, Großmann, quaest. Philon. II. p. 432. sq. Lücke, Komm. z. Joh. 2. A. Th. I. p. 246., glaubt zwischen Philo und Johannes einerseits, und dem Hebräerbrief und Paulus andrerseits in der Logoslehre eine wesentliche Verschiedenheit gefunden zu haben; diese Verschiedenheit möchten wir nun nicht urgiren. Dagegen halten wir die Annahme eines Zusammenhangs der hier vorgetragenen Logoslehre mit der philonischen aus dem Grunde wenigstens für ganz prekär, weil sich zeigen läßt, daß die palästinensische Theologie ganz dasselbe vom Logos lehrte. Die Annahme aber, welche auch Lücke ebendas. S. 244. zu theilen scheint, daß die alexandrinische Gnosis erst die palästinensische gebildet habe, ist unserer Ansicht nach durchaus irrig, s. oben S. 65. 67. Ist jedoch Apollos Verf. unseres Briefes, so mag man um dieses Grundes willen immerhin einen Zusammenhang, wenn auch nicht mit Philo, doch mit der alexandrinischen Form der jüdischen Gnosis annehmen. — Wie Kol. 1, V. 15., nachdem zuerst das Entstehen des Logos erwähnt ist, V. 17. auch das Bestehen durch ihn erwähnt wird, geradeso auch hier, und zwar wird dieses φέρων nicht durch καί angeknüpft, sondern durch τέ, insofern der Begriff der Alles tragenden Macht durch den der Ebenbildlichkeit des Wesens bedingt ist, beide daher enger zusammengehören, als dies durch καί ausgedrückt würde. Das Verhältniß von τέ und καί ist neuerlich aufs Gründlichste behandelt worden von Hartung in: Von den Partikeln der griech. Sprache, erster Thl. 1832.

Φέρειν im geistigen Sinne vereinigt die Bedeutung erhalten und regieren; die erstere bei Philo, quis rer. divin. h. p. 486. c., de nom. mut. p. 1084. c., die letztere bei Plutarch im Lucullo c. 6. Sie wird hier von Chrysostomus, Theophylakt, Theodoret angenommen, da sie im spätern Griechisch ebenso gewöhnlich geworden, als sie dem frühern fremd war*). — Hat unser Verfasser *φέρειν* in der abgeleiteten, geistigen Bedeutung genommen, so ziehen wir die Bedeutung erhalten vor, wie *συνέστηκε* Kol. 1, 17. und *ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται τὰ πάντα* Sir. 49, 26.; am liebsten möchten wir bei dem rhetorisch-poetischen Charakter der Rede die eigentliche Bedeutung tragen beibehalten, welche auch Schulz und de Wette in der Uebersetzung ausdrücken. Man kann an das Virgilische erinnern: spiritus intus alit, totamque infraque supraque Mens agitat molem. — *Ῥῆμα τῆς δυνάμεως*; den gen. wird man hier als adjektivische Bezeichnung ansehen können, da sie bei unserm Verfasser häufig ist (S. 31.), und überhaupt ein Hebraismus, den auch die besser schreibenden Juden nicht leicht vermeiden. S. Jak. 1, 25. 2, 1.

Ueber den dogmatischen Gehalt von *καθαρισμὸν ποιεῖν* und seinen Synonymis siehe Beilage II. — *Δι' ἑαυτοῦ*, absichtlich hervorgehoben; denn das unterscheidet ihn von dem alttestamentlichen Priester, bei welchem Opfer und Priester zweierlei waren, während es hier zusammenfällt, vergl. 7, 27. 10, 10. Sehr verfehlt war es daher, wenn Griesbach, weil er *δι' ἑαυτοῦ* für müßig hielt, die Konjekt. *διότι* machte. — Ueber *καθίζω* s. S. 35. Zur Rechten sitzt, wer mit dem Könige die Macht theilt. Wie kein Hebräer, ungeachtet er von einem Throne Gottes redete, denselben äußerlich vorhanden glaubte, so gewiß auch kein Christ ein äußerliches zur Seite sitzen.

*) Vgl. den Gebrauch von vehere bei Seneca, ep. 31.: Deus ille maximus potentissimusque ipse vehit omnia, auch im Hebr. hat נָשָׂא und im Rabb. סָבַל verwandte Bedeutung; doch wäre es verkehrt, bei unserm Verfasser da auf die Bedeutung des Hebräischen zurückzugehen, wo das Griechische dieselbe Bedeutung darbietet. — Mehrere lateinische Väter haben gerens omnia, s. bei Sabatier die Anm., während die Itala ferens, die Vulg. portans.

Für die Vorstellung aber ist es ein unentbehrliches und durchaus wahres Bild, vgl. für das Bild als solches besonders Offenb. 3, 21. Erst nachdem Christus durch Leiden vollendet worden, hat er den Thron bestiegen 12, 2. 5. 9. Ἐν ὑψηλοῖς, wie im A. T. יוֹשֵׁב בַּמְּרוֹם, das was Gottes Thron vorzüglich von dem der Erdenkönige unterscheidet Eph. 4, 10. Μεγαλωσύνη wie alle Nomina auf σύνη später als die auf ότης, besonders in feierlicher Rede, Kap. 8, 1. Jud. 25. Sir. 28, 4. Das abst. hier stärker als das concr., wie bei uns die Majestät, der Inbegriff derselben, viel emphatischer als der Majestätische *), s. Winer de abstracti pro concreto positi in N. T. causis et finibus 1831. S. 19.

V. 4. In diesem Satze nur ein Nebengedanke, denn seine Erhabenheit über die Engel versteht sich nach so großen Prädikaten von selbst. Da es aber dem Verfasser darauf ankommt seinen Lesern dieses einzuschärfen, so wird nachher gerade dieser Nebengedanke ausgeführt. Wie kommt er darauf, gerade dieses einzuschärfen? Man hat die Annahme nicht nöthig, daß die Leser einer besonderen Partei angehörten, welche, wie die judaisirenden Irrlehrer zu Kolossä, sich mit dem Engelreich viel beschäftigten, anstatt sich, wie Paulus das verlangt, an das Haupt zu halten. Auch Petrus hebt hervor, daß die ganze Geisterwelt dem Messias untergeordnet ist (1 Ptr. 3, 22. vgl. Eph. 1, 21.) und auch in Gal. 3, 19. liegt der Gegensatz, daß das Gesetz, weil es bloß durch Engel gegeben sei, nicht durch den Sohn, unter dem Evangelio stehe.

Τοσούτῳ — ὅσῳ siehe oben S. 34. Der Name ist der Name Sohn. Phil. 2, 9. ist man zweifelhaft, ob υἱός oder Ἰησοῦς oder κύριος das ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα sei; wir möchten am liebsten sagen, Paulus habe dort nicht an einen bestimmten Namen gedacht, vielmehr trete dort die eigentliche Bedeutung Name mehr zurück und die der Würde hervor, während hier das umgekehrte Verhältniß **).

*) In Clemens Rom. ep. I. c. 16. heißt Christus τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ.

**) Eine interessante Disputation darüber in den Vesperae Groningianae p. 71—93.

V. 5—14. Weit über dasjenige hinaus, was von Engeln sich sagen läßt, geht das, was die Schrift vom Sohne sagt. Engel sind Diener, ja Diener seiner Erlösten, während Christus Sohn und ewiger König ist.

V. 5. Gott erklärt sich für seinen Vater im tiefsten Sinne des Worts in zwei Stellen Ps. 2, 7. und 2 Sam. 7, 14. Es kommt hier in Betracht, was Beilage I. über die Anwendung des A. T. in unserem Briefe, auch mit besondrer Rücksicht auf die hier und im Folgenden angeführten einzelnen Stellen sagt. *Ποτέ* nicht: wem doch, tandem, dann wäre es näher an *τίνι* geschlossen, sondern mit dem Verb. verbunden: jemals, wie V. 13. —

V. 6. Wir haben zunächst zu fragen, woher das Citat entlehnt sei, da dies auf die Auffassung des Sinnes Einfluß ausübt. Es fragt sich nämlich, ob der Verfasser das Citat aus Ps. 97, 7. entlehnt habe, wo die LXX. übersetzt: *προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ*, oder aus 5 Mose 32, 43., wo die Worte zwar nicht im Hebr., aber wohl in der LXX. und zwar buchstäblich so sich finden, wie hier das Citat lautet. Da der Verfasser dem Ausspruche sogar das *καί* voranschickt, welches doch für seinen Zweck ohne Bedeutung war, so erscheint es uns als unzweifelhaft, daß er die LXX. von 5 M. 32, 43. anführt. Als ebenso unzweifelhaft erscheint es uns aber auch, daß er gerade dorther nur deshalb die Worte entlehnt, weil die Form, nämlich das *ἄγγελοι θεοῦ*, ihm besser zu seinem Zwecke paßte, daß er aber der Sache nach sich auf Ps. 97. bezog. Dieser Ps. nämlich führt Gott als König der Welt ein, und was er in dieser Rücksicht von ihm sagt, ließ sich auch vom Messias sagen, durch welchen und in welchem Gott die Theokratie stiftet, vgl. Beilage I. Dagegen stehn jene Worte 5 M. 32. so, daß sich für die Anwendung auf den Messias gar kein Grund darbietet. Es kommt aber auch noch ein anderer Umstand dazu, welcher die Bezugnahme des Verfassers auf Ps. 97. bestätigt. Der cod. Alex. hat nämlich 5 M. 32. nicht *ἄγγελοι*, sondern *υἱοὶ θεοῦ*, ebenso zwei alte Scholien, Euseb. Comm. in Psalm. p. 416. ed. Montf., Epiphan. Haeres. LXX., auch Augustin bemerkt diese Abweichung. In dieser Form hätte der Verfasser unseres

Briefes das Citat nicht brauchen können, da er eben den Namen υἱὸς θεοῦ bei Christo urgirt. Dagegen lieſt cod. Alex. im parallelen Satze καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι αὐτοῦ. Sollte nun dies die alte Lesart ſeyn, ſo ſähe man deutlich, daß dem Verfaſſer ſich die Reminiscenz an Pſ. 97. mit der an die Stelle aus Moſes vermiſchte, wenn man nicht etwa überhaupt das ἄγγελοι als einen Gedächtnißfehler anſehen wollte. Iſt nun das Citat aus einem Pſalm entlehnt, welcher die Majeſtät des Meſſiasreiches ſchildert, ſo entſteht von vorn herein die Vermuthung, daß das Einführen ſich auf die Zeit beziehen werde, auf welche ſich auch 1 Kor. 15, 28. (Hbr. 10, 13.) bezieht, wo alles dem meſſianiſchen Könige unterthan ſeyn wird (Phil. 2, 9.). Auf dieſe Erklärung ſcheint nun auch eine genaue Auffaſſung der Worte zu leiten, ſie wird nämlich durch die Stellung des πάλιν unterſtützt, welches ſeiner Stellung nach mit dem Verbum zu verbinden ſcheint. Nehmen wir dann den Aoriſtus mit ὅταν verbunden in der Bedeutung des fut. ex., ſo entſteht die Ueberſetzung: quando rursus introduxerit. Dieſe haben Camero, Calmet, Daniel Heinſe und Andere vertheidigt. Οἰκουμένη kann dann von der verherrlichten Welt verſtanden werden, in welche der Geiſterkönig einzieht, es iſt dann der Sache nach daſſelbe, was 2, 5. mit beſtimmterem Ausdrucke οἰκουμένη μέλλουσα heißt. Dagegen wird von der Mehrz. der Interpr. die Beziehung auf die Zukunft Chriſti beſtritten, und das εἰσάγειν entweder auf die introductio praedictiva bezogen, wie man ſich ausdrückte, das iſt die Ankündigung der Geburt Chriſti in der Geiſterwelt, oder geradezu auf Chriſti Geburt, ſ. Chryſoſt., Theodoret, Seb. Schmid, Cramer, Storr, Kuinoel und Andere. Chryſoſtomus berief ſich darauf, daß man vom Erben ſagt: er wird in ſein Erbe eingeführt, die Neueren beriefen ſich auf Schöttgen und Lightfoot, welche gezeigt hätten, daß in die Welt kommen bei den Rabbinen nichts weiter ſei als geboren werden, vgl. 10, 4. Andere Gründe zu geſchweigen können wir aber dieſer Erklärung ſchon deshalb nicht beiſtimmen, weil ſich dann für περὶ ἧς λαλοῦμεν Kap. 2, 5. gar kein genügender Sinn ergiebt, es wäre denn, daß man ſagen wollte, οἰκουμένη μέλλουσα ſei = Chriſtenthum, und von dieſem ſei ja Kap. 1, die

Rede gewesen, so Cramer. Andererseits können wir indeß auch die Verbindung des πάλιν mit dem Verbo nicht billigen. Wir könnten es nur, wenn vorher von einer ersten Einführung die Rede wäre, die man Vers 5. in dem σήμερον γεγέννηκά σε gefunden hat, welcher Satz jedoch bloß zur Amplificirung des Begriffs der Sohnschaft hinzugefügt worden. Dazu kommt: 1) daß πάλιν die gewöhnliche Formel ist, Citate an einander zu reihen Vers 5. 2, 13. 10, 30. Römer 15, 10. 12; 2) daß die Annahme einer Trajektion des Adverbiums keinem Bedenken unterliegt, da sie bei Griechen und Lateinern häufig ist, vergleiche Abresch zu dieser Stelle, Winer Gramm. S. 456. So nehmen wir denn also eine Trajektion an — auch im Deutschen könnten wir allenfalls sagen: «wann er abermals einführt», statt: «abermals wann er einführt» — und denken, was den Zeitpunkt, in den die Rede zu verlegen ist, betrifft, an die ganze Periode der Erhöhung Christi (1 Ptr. 3, 22., vielleicht ist auch ὤφθη ἀγγέλοις 1 Tim. 3, 16. zu vergleichen), insbesondere an die Manifestation derselben, wenn er in das regnum gloriae eintritt (2 Thess. 1, 9. 10.). Der Erstgeborne ist auch dem Range nach der erste unter den Brüdern. Daher heißt David der Erstgeborne unter den Königen der Erde Psalm 89, 28. Diese Stelle wird in dem Rabba, dem mystischen Kommentar zu 2 Mose sect. 19. f. 118. 4., auf den Messias bezogen, und so wird derselbe auch sonst bei den Rabbinen der Erstgeborne Gottes genannt; mit bestimmterer Beziehung auf das Bruderverhältniß Röm. 8, 29. Man braucht nicht näher zu bestimmen, ob hier ebenfalls das Verhältniß zu den Brüdern (2, 12.) vorwaltet, oder das zu den andern Herrschern wie V. 9.

Die Formel λέγει will Böhme hier und an andern Stellen (4, 4.) nicht durch ὁ θεός ergänzt wissen, weil in dem Citat wieder ἄγγελοι θεοῦ stehe, sondern durch ἡ γραφή, wie Paulus zu schreiben pflegt, allein siehe Einleitung S. 48.

V. 7. Engel sind dienende Naturelemente, der Sohn ist ewiger König (8—12.). Πρός wie auch ל hingewendet zu, d. i. in Betreff. Unser Verfasser führt nach der LXX. an, und nur bei dem Sinne, der nach ihrer

Ueberſetzung entſteht *), paßt die Stelle zu ſeinem Zwecke: es iſt die tiefſte Art der Dienſtbarkeit, wenn ſeine Engel als Naturelemente dienen müſſen **). Wie erhaben lauten dagegen die Ausſprüche V. 8—12 über den Sohn! Iſt indeß die Ueberſetzung der LXX. richtig? und — jedenfalls — was iſt der Sinn der Stelle nach jener Auffaſſung? Der Text heißt: עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לֹהֵט Vorher war beſchrieben worden, wie Waſſer, Wolken, Winde, alſo die Naturelemente Gott dienen müſſen, man erwartet in derſelben Gedankenreihe auch hier, daß Wind und Flamme als Diener Gottes beſchrieben werden. So denn auch Calvin, Bucerus, Beza, Camero, Grotius und faſt alle Neueren ***). Einige haben ſelbſt an unſerer Stelle dieſen Sinn angenommen, und Beza führt hiefür auch einen grammatiſchen Grund an, daß nämlich die Worte ἄγγελοι und λειτουργοί deshalb als Prädikat betrachtet werden müßten, weil ſie den Artikel haben, welcher hier anzeige, daß die Worte nicht appellativiſch gebraucht ſeien von Dienern Gottes überhaupt, ſondern in specie von den (bekannten) Engeln, ſo daß der Sinn ſei: «Winde und Flammen vertreten die Stellen der Engel» — folglich der Schluß: wie niedrig iſt ihr Standpunkt! — eine ingenióſe Erklärung! — Wir geſtehen, daß uns diejenige Auffaſſung der Pſalmſtelle den Vorzug zu verdienen ſcheint, welche die Engel zum Objekt macht. Zuvörderſt iſt im Hebr. dies die natürliche Konſtruktion der ruhigen Rede, daß das Verbum vorangeht, dann Objekt, dann Prädikat folgt. Von dieſer Regel würde man nur abzuweichen haben, wenn dabei ein unpaſſender Sinn entſtände. Dies anſcheinend Unpaſſende des Sinnes iſt auch hier Grund zur Abweichung geweſen. Wie aber, wenn die Engel hier als un-

*) Man bemerke indeß die feine Wendung, die Beza nimmt, und die wir gleich nachher anführen.

**) Dies ohne Zweifel würde die Tendenz des Citats ſeyn, nicht aber was Bengel angiebt, der ποιεῖν vom actus creandi erklärt „die Engel ſind aus Luft und Feuer geſchaffen," obzwar er dazuſetzt: metaphora a rebus subtilissimis et efficacissimis sumta. Wie Bengel auch v. Meyer.

***) In Xenoph. Memor. IV. 3, 14. heißen Winde und Blitze ὑπηρέται τῶν θεῶν.

persönliche Ausstrahlungen der Kräfte Gottes zu nehmen sind, welche den Naturerscheinungen zur Basis dienen? Ursprünglich ist wohl מַלְאַךְ, das seiner Form nach nicht legatus sondern legatio divina heißt, allgemeinere Bezeichnung jeder in der irdischen Weltordnung würkenden Gotteskraft gewesen, im N. T. heißen sie δυνάμεις Röm. 8, 38. 1 Ptr. 3, 22., bei den Rabbinen כּוֹחוֹת Kräfte. Sie sind nach der jüdischen Theologie die Träger jeder Naturerscheinung, ebenso in der Naturlehre des Mittelalters bis auf Keppler herab — diesen großen Mann mit einbegriffen («jedes Element hat seinen himmlischen Archeus»). Ist auch Joh. 5, 4. nicht als ächt zu betrachten, so zeigt es doch die Volksvorstellung der ersten christlichen Zeit: ein Engel ist das principium movens der Naturerscheinung, s. Olshausens Komm. zum N. T. 1 Th. 1 A. S. 46 *). Theilt unser Verf. diese Vorstellung, der ja auch Wahrheit zu Grunde liegt — denn was wir Naturkräfte nennen, ist doch nur ein x, an dessen Statt wir auch den Ausdruck Gottesboten gebrauchen könnten — so ist seine Anführung ganz passend, es entsteht der oben angegebene Sinn **).

V. 8—12. Gegensatz des Sohnes. Hier könnte πρός ad heißen, und wie V. 13. 11, 18. zur Bezeichnung des Dativverhältnisses dienen, aber da dieser Vers einen zu bestimmten Gegensatz zu V. 7. bildet, so ziehen wir hier auch die Bedeutung vor: «in Betreff des Sohnes sagt Gott in der Schrift.» Die Stellen sind aus der LXX. Ps. 45, 7. 102, 26—28. genau angeführt. Ob die LXX. ὁ θρόνος σου, ὁ θεός richtig übertragen haben, lassen wir hier unerörtert. Ueber den messianischen Gehalt dieser und der folgenden Stellen s. Beilage I. Dem Verfasser war im ersten Citat das

*) Nach Sack Comment. theol. p. 19. ist auch der מַלְאַךְ יי so anzusehn: ita ut מַלְאַךְ יי non tam personam a Jehovah distinctam, sed naturalem illam apparitionem, qua Jehovah loqui et se manifestare voluit, indicare videatur. Persona, quae agnoscitur, in nuntio Jehovae, semper Jehovah ipse est, ac nobis fortasse מַלְאַךְ potius Bothschaft quam Bothschafter vertendum esset.

**) Auch Venema zu Ps. 104, 4. nimmt die Engel als Objekt, sieht aber in dem Prädikat Winde und Feuerflammen nur eine vergleichende Beschreibung der Art ihrer Würksamkeit.

Wichtigste, daß der Sohn zweimal ὁ θεός angeredet und daß ihm ein ewiger Thron beigelegt wird, im zweiten, daß er die Welt geschaffen und sie überdauert, wenn sie in ihrer gegenwärtigen Form (1 Kor. 7, 31. 1 Joh. 2, 17.) untergeht. Daß οὐρανοί hier Engel bedeute oder wenigstens die Engel mit einschließe, wie Manche wollen, läßt sich, wie es scheint, nicht wohl mit der Stelle vereinigen.

V. 13. Hier nehmen wir πρός in der Bedeutung zu, nach dem Dazwischentreten so langer Anführungen, kann der Wechsel nicht auffallen. Als das letzte dictum probans wird dasjenige beigebracht, welches am anerkanntesten und geläufigsten war, auf welches sich der Erlöser selbst beruft Mtth. 22, 44., dann die Apostel Apg. 2, 35. 1 Kor. 15, 25., auf welches vielleicht schon hier V. 3. hinblickte und welches 10, 12. 13. in bestimmtem dogmatischen Zusammenhange auftritt (vgl. auch 8, 1.), wo wir über den Sinn, in welchem die neutestamentlichen Schriftsteller es anführen, uns weiter verbreiten werden.

V. 14. Der Sohn herrscht, die Engel dienen, ja — dienen denen, welche Unterthanen in Seinem Reiche sind, der Sohn thront, sie werden hin und her als Boten gesandt. Und zwar πάντες, das will sagen: auch die höchsten unter den vielen Klassen höherer Geister. Dazu ist der Satz in fragende Form gestellt, was die Emphasis noch steigert.

Zweites Kapitel.

Daß der Erlöser eine Zeit lang unter die Engel erniedrigt wurde, darf uns nicht irre machen, dies geschah mit göttlicher Nothwendigkeit um unsers Heiles willen.

V. 1—4. Wie sehr verpflichtet die Erhabenheit der neutestamentlichen Offenbarung zu ernster Beherzigung derselben.

V. 1. Statt des sonstigen ὅθεν (S. 35.) das mehr paulinische διὰ τοῦτο. — Περισσοτέρως, ein dem Paulus sehr geläufiges Wort, welches sich im zweiten Brief an die Kor.

siebenmal findet, in unserm Briefe 13, 19. und περισσότερον 6, 17. 7, 15. Es braucht nicht, wie Böhme will, der Komp. als Positiv gefaßt zu werden. Es ist mit δεῖ, nicht mit προσέχειν zu verbinden. — Bei παραῤῥυῶμεν haben wir zuerst die Schreibung in Erwägung zu ziehen. Lachmann hat παραρυῶμεν aufgenommen, ohne Verdoppelung des ῥ. So hat hier cod. A. D., auch 2 codd. bei Matthäi, vgl. auch 9, 19. 21. und cod. D. in 10, 22. ἐραντισμένοι, ebenso Sprüchw. 3, 21. bei Breitinger παραρυῇς. Nach Eustathius ad Odyss. Π. 610. 12. Φ. 761. 53. soll diese Schreibung der späteren Gräcität eigen gewesen seyn; Sturz de dial. Maced. §. 10. zählt sie mit unter die Beispiele der alexandrinischen Orthographie auf.

Mit diesen von Sturz aufgeführten Beispielen alexandrinischer Orthographie verhält es sich jedoch sehr mißlich, und dieser Punkt ist nicht unwichtig, da ja nach den aus der Orthographie entnommenen Kennzeichen das Vaterland der neutestamentlichen codd. bestimmt worden ist. Hug hat zwei Kennzeichen, nach denen er regelmäßig das Vaterland der Handschriften bestimmt: das α in den Endungen des Aoristus II und das μ vor den Labialbuchstaben, insbesondere vor ψ. Bei Gelegenheit der Erörterung der erstgenannten Form zu εὑράμενος Kap. 9, 12. werden wir auf diesen Punkt zurückkommen und werden zeigen, wie wichtige Folgerungen jener sonst so umsichtige Kritiker und sämmtliche Bearbeiter der neutestamentlichen Einleitung nach ihm auf so unzuverlässigen Boden gegründet haben. Vorläufig möchte ich mir gar nicht erlauben, über die alexandrinische Orthographie etwas Bestimmtes festzusetzen.*) Nur das wird behauptet werden dürfen, daß jener ganze Katalog alexandrinischer Orthographie bei Sturz sehr unkritisch ist, und insbesondere auch dies, daß er alle die

*) Etwas mehr wird sich darüber sagen lassen, wenn erst ein biblischer Philologe gründliche Untersuchungen über jene bedeutende Anzahl Abdrücke von ägyptischen Papyrus veranstaltet haben wird, die wir jetzt durch Young, Böckh, Letronne, Ruivens u. A. aus den Londoner, Berliner, Pariser, Leydener, Turiner Bibliotheken erhalten haben. Bis jetzt ist allein die Rosettesche Inschrift von biblischen Theologen wie Sturz und Hug zu Rathe gezogen worden. Zunächst wäre zu wünschen, daß alle diese Inschriften in ein corpus gesammelt würden; Kosegarten, in seinem Werke de litteratura aegyptiaca hat einige derselben zusammengestellt.

Fälle, wo die LXX einfaches ρ ſtatt doppeltes darbietet, als Alexandrinismen aufführt. Wie unzählige Mal finden ſich als reine Verſehen der Abſchreiber Vereinfachungen und Verdoppelungen der Buchſtaben, wie wenn Joh. 19, 23. in mehreren codd. ἄραφος geleſen wird, und umgekehrt im cod. Thurin 3 Makk. 6, 5. ἐῤῥύσσω und Matth. 26, 28. ἐκχυννόμενον. Gerade in Bezug auf den vorliegenden Fall verhält es ſich vielleicht anders. Die Schreibung mit einfachem ρ iſt poetiſch (Buttmann, ausf. Gramm. I. 84.), daher dürfte man dem Euſtathius beiſtimmen, inſofern nemlich im ſpätern Sprachgebrauche poetiſche Formen herrſchend wurden, wie ſich denn auch im cod. Alex. Hebr. 10, 22. die nur homeriſche Form ῥεραντισμένοι findet; vgl. die unkontrahirten Formen χειλέων, ὀστέων 13, 15. 11, 22., welche indeß auch bei Plato, Ariſt. vorkommen.

Ferner wird das Wort von allen Editoren als Properispomenon akcentuirt, folglich nicht für den conj. praes. gehalten παραῤῥύωμεν, *) ſondern entweder, wie von Erasmus Schmid für den conj. praes. von παραῤῥυέω, oder für den aor. sec. pass. zu παραῤῥέω. Nun kommt zwar in einigen wenigen Beiſpielen ein praes. παραῤῥυέω vor, allein bei weitem am häufigſten iſt der Gebrauch des aor. sec. pass., welcher ſich ſowohl im eigentlichen Sinne als im tropiſchen überall findet. Für den aor. sec. pass. dürfte alſo das Wort unbedenklich zu halten ſeyn, und zwar mit neutraler Bedeutung. Fließen iſt = vorbeigeſtrömt werden, — ſo Buttmann. Tropiſch nun kann «vor etwas vorbeifließen», von Perſonen gebraucht, heißen «etwas außer Acht laſſen» und daher allenfalls auch «vergeſſen», oder «etwas verfehlen, einer Sache verluſtig gehen», und absolute gebraucht: «zu Grunde gehn.» Die Bedeutung vergeſſen läßt ſich aus dem Sprachgebrauche eben ſo wenig als aus dem Etymon genau erweiſen; auf die Art, wie Calvin, Beza, Piscator, Camero, Peirce, wollen, welche es = perfluere ut vas rimarum plenum nehmen, läßt ſie ſich nicht darthun; Beza ſelbſt ſagt, daß er wegen des

*) Es findet ſich noch eine Stelle im N. T., wo man zweifelhaft ſeyn könnte, ob der aktive oder paſſive Aor. anzunehmen und wie demgemäß zu akcentuiren ſei, nämlich Luc. 16, 9.: ὅταν ἐκλίπητε quando deficiatis, oder ὅταν ἐκλιπῆτε quando deficiamini, falls man nämlich auxilio oder viribus ergänzen will, für welche Erklärung wir übrigens keineswegs ſtimmen.

μήποτε ne quando geneigt sei, die andere Bedeutung vorzuziehn *). Für diese andere Bedeutung spricht nun, 1) daß bei der Bedeutung vergessen, auch wenn sie erweislich wäre, eine Tautologie entstände: «laßt uns wohl Acht haben auf das Gehörte, damit wir es nicht einmal vergessen.» 2) Daß die zweite Bedeutung sich auch in ähnlichen compp. findet. Παραπίπτειν τῆς ἀληθείας findet sich z. B. bei Polyb. 12, 7. 2., τοῦ καθήκοντος 8, 13. 8.; παραπαίειν τῆς ἀληθείας bei Polyb. 3, 21. 9.; παρασύρεσθαι τῆς ἀληθείας in Photius biblioth. p. m. 400.: ἔοικε δὲ φιλοπονώτερον περὶ τὴν ἱερὰν ἡμῶν κ. θείαν γραφὴν διατεθῆναι, εἰ καὶ ἐν πολλοῖς παρασύρεται τῆς ἀληθείας. 3) Daß diese Bedeutung sowohl in diesen Zusammenhang ganz paßt, als auch an Kap. 4, 1. eine ganz entsprechende Sachparallele hat. 4) Daß sie sich in dem Sprachgebrauche der Späteren als vorherrschend nachweisen läßt, und daher auch allgemein von den griechischen Kirchenvätern und Lexikographen hier angenommen wird Chrys. und Theoph.: μὴ ἀπολώμεθα, μὴ ἐκπέσωμεν. Theod.: ἵνα μή τινα ὄλισθον ὑπομείνωμεν. Danach Hesych., Suidas, Lex. Cyrilli, Gloss. Alb., siehe in dem letztern die Anmerkung S. 170., wo aus des Maximus neugriechischer Uebersetzung auch παραγλυστρίσωμεν als Erklärung beigebracht wird, γλυστροῦν ist aber nach Du Cange κατολισθαίνειν, ἐκπίπτειν. Belege aus dem späteren Sprachgebrauche, wo es gerade so von Personen gebraucht wird, sind folgende: Clemens Alexandrinus Paedag. III. 11. p. 288. ed. Potter: «Die Frauen müssen sich auf eine keusche Weise schmücken, μὴ παραῤῥυῶσι τῆς ἀληθείας διὰ χαυνότητα. Ephräm Syr. T. I. Opp. p. 267. ed. Rom.: ἀποῤῥίψωμεν ἀφ' ἑαυτῶν πάντα λογισμὸν κακίας, μήποτε παραῤῥυῶμεν· γυμνὸς γὰρ ὁ ᾅδης ἐνώπιον αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἔστι περιβόλαιον τῇ ἀπωλείᾳ Ebendaselbst T. II. p. 243.: μηδὲ παραῤῥύητε ἀπ' αὐτῆς (πίστεως) ἔν τινι διαστάσει. — Zu berücksichtigen ist nun noch

*) Man ist wohl nur auf diese Annahme aus den zwei Gründen gekommen: 1) weil die Stelle Sprüchw. 3, 21. — über welche nachher gesprochen werden wird — sie zu fordern schien; 2) weil, von Sachen gebraucht, praeterfluere aures im Lat. und Griech. häufig vorkommt.

die Stelle in der LXX. Sprüchw. 3, 21., wo es heißt: υἱὲ μὴ παραῤῥυῇς, τήρησον δὲ ἐμὴν βουλὴν κ. ἔννοιαν. Dort hat man dem Texte die Lesart παραῤῥυῇ aufdrängen und dann ergänzen wollen ἀπὸ τ. ὀφθαλμῶν σου, so Ludwig Cappellus und Lambertus Bos, auch schon der Araber an jener Stelle, und ähnlich hat Symmachus übersetzt: μὴ παραῤῥυησάτωσαν ἐξ ὀφθαλμῶν σου. Unstreitig ist wohl dort die Bedeutung anzunehmen: «laß nicht außer Acht»; giebt man nun dies durch ἀμελεῖν, so zeigt sich, daß dies dieselbe Bedeutung ist, wie wir sie an unserer Stelle annehmen, nur anders bezogen, nämlich nicht auf Segen, Errettung, sondern auf Lehre. Da nun hier die Beziehung auf Errettung statt findet, so ist demnach nicht eine Reminiscenz an die Stelle in den Proverbien anzunehmen. Unserer Ansicht nach will der Vf. durch παραῤῥεῖν gerade dasselbe sagen, was Kap. 4, 1. durch ὑστερεῖν: «verlustiggehn des Heils und insofern verlorengehn.» So hat schon Haymo († 853) beides verbunden: ne forte pereamus et a salute excidamus. Luther hat bei dem schweren Worte recht geschwankt. In der Ausg. von 1522 hatte er nach dem dunkeln und barbarischen pereffluamus der Vulg. *): «Damit wir nicht etwa verfließen», 1530: «damit wir nicht etwa verderben müssen», welches er hernach mit «damit wir nicht dahinfahren» vertauschte, und in den Randglossen erklärte: «wie ein Schiff vor der Anfuhrt wegscheußt ins Verderben». Allein von Fahrzeugen kann nicht παραῤῥεῖν gebraucht werden, sondern nur vom Wasser. — Wie wir erklären die Neueren, mit Ausnahme von Storr, größtentheils: Böhme, Bretschneider, Wahl, Kuinoel, Schulz und de Wette in der 2ten Ausg. «damit wir nicht darum kommen», der Letztere in der 1sten Ausg. «damit es uns nicht entgehe».

V. 2. Die Tradition sagte, daß das Gesetz unter Dienstleistung der Engel gegeben sei. Die ersten Spuren dieser Ansicht in Ps. 68, 18. und in LXX. von 5 M. 33, 2., im N. T. Gal. 3, 19. Apg. 7, 53., bei Josephus, Antiqu. 15, 5, 3., Targum

*) Hieronymus contra Jovin. hat gar: ne forte supereffluamus, die vorhieronymische Uebersetzung hat: ne casu labemur. Das casu soll das ποτέ in μήποτε ausdrücken, welches richtiger durch quando als durch forte oder casu gegeben wird.

von Hohenl. 2, 3. Diese Vorstellung benutzt der Vf., um die höhere Würde des N. T. ins Licht zu setzen, je mehr er aber diesen Beweis schärft durch ausschließliche Zurückführung des Gesetzes auf die Engel, desto mehr geriethen die älteren Interpreten in Verlegenheit, welche den Mund und den Finger Gottes in der Gesetzgebung urgirten. Eine ähnliche steigernde Entgegensetzung zwischen altem und neuem Bunde s. Kap. 12, 25. Manche ließen sich selbst dadurch verleiten, unter ἄγγελοι Propheten zu verstehn. Βέβαιος in demselben Sinne wie nachher ἐβεβαιώθη von dem neutestamentlichen Gotteswort. Daß die Uebertretung des Gesetzes jedesmal ihre Strafe empfing, bezeugt, daß es βέβαιος war. Μισθαποδοσία siehe Einl. S. 34.

V. 3. Gewöhnlich wird die Metonymie angenommen, daß σωτηρία = λόγος σωτηρίας in Apg. 13, 26. 16, 17. vgl. Apg. 28, 28. τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. — Das Relativum ἥτις nach τηλικαύτης statt ὥστε, s. Matthiä §. 479. Anm. 1.; daher ist das Fragezeichen unbequem, welches die Ausgaben nach σωτηρίας setzen, da der Satz noch nicht zu Ende ist; insofern jedoch der ganze Satz erst V. 4. vollendet ist, ließ sich das Fragezeichen nicht so weit zurückschieben. Ἀρχὴν λαμβάνειν für ἄρχεσθαι bei Schriftstellern zur Zeit Christi und später gewöhnlich; mit dem Inf. dient es zur Umschreibung des Adverbii wie etwa τυγχάνω mit dem Part. Ἐβεβαιώθη εἰς ἡμᾶς prägnant, wie Theophyl. es erklärt: διεπορθμεύθη εἰς ἡμᾶς βεβαίως κ. πιστῶς. Dies ist nun diejenige Stelle des Briefes, welche vorzugsweise gegen die pauliniſche Abfassung zu sprechen scheint, insofern sich nämlich der Verf. durch diesen Ausspruch in dasselbe abhängige Verhältniß von den Aposteln zu stellen scheint, wie Lukas im Ev. 1, 2., welche Stelle auch Chrysostomus hier vergleicht. Schon Euthalius (im 5ten Jahrh.) hat die Schwierigkeit bemerklich gemacht, ohne sie zu beseitigen, Theophylakt und Oekumenius suchen sie zu beseitigen, aber mit ungenügenden Gründen, Luther und Calvin haben vorzüglich aus diesem Grunde den Brief dem Apostel abgesprochen *), Beza in der fünften Ausg. möchte am liebsten einen Schreib-

*) Luther (Walch'sche Ausg. XIV. S. 146.): „Damit wird es klar, daß er von den Aposteln redet als ein Jünger, auf den solche Lehre von

insofern sie Zeugnisse übermenschlicher Kraft sind. — Die μερισμοὶ πνεύματος sind die διαιρέσεις χαρισμάτων καὶ ἐνεργημάτων 1 Kor. 12, 4. 6., die verschiedenen φανερώσεις des Einen Geistes, welche in der ersten Zeit ungewöhnlich potenzirt ins Uebernatürliche übergingen. Μερισμός, welches auch 4, 12., ist übrigens, wie ἁγιασμός und ähnliche, eine Nominalform der späteren Gräcität, die sich bei Josephus, Plutarch u. s. w. findet, das klassische Wort ist ἀναδασμός. — Der Zusatz κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν ist ächt paulinisch, vgl. 1 Kor. 12, 11.: πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται. Wie bei der Schöpfung, warum der Eine die Anlage, der Andre jene empfangen, nur auf das θέλημα τ. θεοῦ zurückzuführen ist, so auch bei der Neuschöpfung. Vergl. auch den paulinischen Gebrauch des κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος Eph. 1, 5. und des διὰ τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ, wo er von seiner eignen Berufung zum Apostel spricht.

V. 5—9. Der Sohn allein ist Herr im Gottesreiche, und, wenngleich ihm noch nicht alles unterthan ist, so sehen wir seine Verherrlichung wenigstens dem Anfange nach schon jetzt.

V. 5. Das γάρ möchten wir weder mit Heinrichs auf die σημεῖα zurückbeziehen, noch mit Kuinoel auf διὰ τοῦ κυρίου, noch weniger mit Chr. Schmid es mit δέ vertauschen. Es ist durch den ganzen Ideenzusammenhang von V. 2—4. begründet, worin die Größe der christlichen Heilsordnung ausgesprochen wird. Diese wird, wie in Kap. 1., weiter erwiesen aus der Würde des Gottessohnes im Verhältnisse zu den Engeln, und zwar mit der speciellen Absicht das Bedenken zu entfernen, welches sein schmachvolles Leiden veranlassen könnte. Περὶ ἧς λαλοῦμεν läßt sich doch wohl nur durch einen Rückblick auf 1, 6. erklären. Nehmen wir dort, wie wir es gethan haben, eine Trajektion des πάλιν an, so ist freilich in jener Stelle nicht bestimmt ausgesprochen, daß ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα gemeint sei, allein, wie gezeigt, liegt dies in der Sache selbst, da Gott seinen Sohn bei dessen erstem Erscheinen nicht feierlich eingeführt hat, da er vielmehr bei diesem ersten Erscheinen βραχύ τι unter die Engel erniedrigt ist. Man kann nun fragen, ob hier unter οἰκουμένη die Er-

de zu verstehen sei.' In dem Worte liegt es nicht nothwendig, denn es kann ebenso wie αἰών die neue Weltordnung bezeichnen, ohne Rücksicht darauf, ob sie auf der Erde oder anderwärts eintritt. So wurde עוֹלָם הַבָּא sowohl von denjenigen jüdischen Theologen gebraucht, die auf der Erde die neue Ordnung der Dinge erwarteten, als auch von denen, die jenseits. Es käme also darauf an, was sonst das N. T. hierüber lehrt und was insbesondere unser Verf. Daß das vollendete Reich Christi auf der neugewordenen Erde sei, ist am bestimmtesten angedeutet in 2 Ptr. 3, 13. Röm. 8, 19—21. Neuerlich ist behauptet worden (Usteri, Paulin. Lehrb. 4 A. S. 369.): «Ueberhaupt enthält der Hebräerbrief schon die Keime zur Ansicht, die wir die moderne nennen können, daß das Leben auf der Erde nur ein Prüfungs- und Vorbereitungszustand auf den Himmel sei. Paulus hingegen setzt die Zukunft meistens auf die Erde und sieht sie in Ereignissen, die sich auf ihr zutragen werden.» Es ist dies eine von den vielen Behauptungen, die in neuerer Zeit, namentlich auch von Rückert, so obenhin über die apostolischen Lehren ausgesprochen werden, ohne im mindesten genau die Schrift durch die Schrift zu erklären. So findet sich bei Usteri kein anderer Beleg für jene Behauptung über die Ansicht Pauli angegeben, als Phil. 3, 20., aus welcher Stelle doch gar kein sicherer Schluß gemacht werden kann, der Stelle aber 1 Thess. 4, 17., welche am entschiedensten dagegen zu sprechen scheint, ist hier gar keine Erwähnung gethan. Daß der Hebräerbrief überall die Seligkeit in den Himmel verlegt, ist allerdings richtig (s. Schulz S. 92.), s. besonders Kap. 9, 10. 13, 14. 6, 20. 10, 34. 12, 22. 23. Allein es wäre hier doch Pflicht gewesen, zu erwähnen, daß man jene «moderne» Ansicht eben so wohl — der andern apostol. Schriften nicht zu gedenken — aus den Reden Christi selbst erweisen kann, Mtth. 5, 12. 6, 20. 19, 21. Luc. 16, 9. Joh. 17, 24. vgl. V. 5. 13. 14, 2. Unsere Ansicht ist diese: Gott wird im A. und N. T. als ἐπουράνιος, ἐν οὐρανῷ bezeichnet und dennoch im A. und im N. T. ausgesprochen, daß die Himmel ihn nicht fassen, daß er allgegenwärtig sei (s. meinen Kommentar zur Bergpredigt S. 396.). Hieraus ergiebt sich uns, daß einerseits es ganz na-

türlich ist, wenn auch Christi und der Seligen Aufenthalt in den Himmel versetzt wird, denn sie sind ja in der unmittelbaren Gottesnähe (Hebr. 9, 24.), daß aber andererseits diese Bezeichnung nicht sowohl örtlich als zuständlich — wie die lutherische Dogmatik sich ausdrückt τροπικῶς nicht τοπικῶς — zu fassen ist. Selbst die streng am Buchstaben hangende Kirchenlehre unterschied coelum gloriae die Welt der Seligen, coelum naturae der Aether, coelum gratiae die Gemeinde auf Erden, und definirte coelum schlechthin nicht als den Luftraum, sondern: est certum ποῦ, in quo electi aeternam laetitiam et gloriam participabunt. Vgl. die Bemerkungen in der Einleitung S. 92. ff. *). Ist dem so, so hindert auch nichts, daß die Apostel von einer Seligkeit im Himmel sprechen konnten, und darunter doch eine solche verstehn, die auf Erden offenbar werden sollte. Um so eher konnte dies geschehn, da die Seligkeit doch schon mit dem Tode beginnt und, bis zur Verherrlichung der Erde, irgendwoanders lokal fixirt werden muß. Daher heißt es Apg. 3, 21. von Christo selbst, er sei pro tempore vom Himmel aufgenommen, bis alle prophetische Weis-

*) Herder: „Himmel ist das Lichtreich, das Reich göttlicher Kräfte", vgl. gerade in diesem Sinne οὐρανός Joh. 1, 52. und ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph. 1, 3. — Vielleicht der einzige unter den neueren nahmhaften Theologen, welcher auf die Lokalität des Himmels und selbst Gottes dringt, ist Menken mit seiner Schule. Indem er die Stelle Ez. 3, 12. anführt: „Gelobet sei die Herrlichkeit des Herrn an ihrem Orte!" macht er die Anm. (Homilien über Hebr. 9. und 10. S. 47.): „Vor diesem Zeugnisse aus der unsichtbaren Welt, stark wie das Getön eines Erdbebens — wer sollte sich nicht davor fürchten? — daß es in der unsichtbaren Welt einen Raum giebt, und daß auch selbst Gottes Herrlichkeit ihren Ort und Raum habe. . ." Wir irren uns indeß nicht, wenn wir diese an jener Stelle den Eindruck der trefflichen Homilie unangenehm unterbrechende Note der Hand nicht des Homileten, sondern des Herausgebers zuschreiben, welcher seines Lehrers Meinungen nur mit allzuviel Leidenschaftlichkeit zu vertheidigen pflegte. Wenn nach der Menken'schen Ansicht „Gott an jener Stelle im Himmel sein unanschaubares, unerkennbares, unpersönliches (?) Wesen so klar, so innig, so endlich, so persönlich (?), als es seyn kann, offenbart", so kann dies doch nur in Bezug auf eine Theophanie gesagt seyn. Wenn wir aber von den Theophanien des A. T. zu dem θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ einen Fortschritt finden, so wären wir ja wieder im Rückschritt, wenn wir dort auf dem Gipfel der Vollendung angelangt, wieder eine Theophanie erhalten sollten.

sagung erfüllt sei, wo er dann wieder auf Erden erscheinen werde. Wie der lokale Ausdruck im Himmel, vom Himmel, nur die Bezeichnung des von und bei Gott seienden, von ihm stammenden ist, zeigt sich besonders deutlich, wenn es Offb. 21, 2. heißt: der Seher habe das neue Jerusalem, bräutlich geschmückt, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπό τοῦ θεοῦ auf die Erde sich herabsenken gesehn. 1 Ptr. 1, 4. heißt es von der κληρονομία der Gläubigen, sie werde aufbewahrt ἐν οὐρανοῖς, bis daß die σωτηρία sich ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ offenbaren werde. Kol. 3, 1. hat der Apostel gesagt, Christus throne oben bei Gott, weshalb der Christ τὰ ἄνω φρονεῖν müsse, und V. 3. heißt es, schon jetzt sei die ζωή des Christen σὺν τῷ χριστῷ ἐν τῷ θεῷ verborgen, bis zur Offenbarung Christi. Phil. 3, 20. heißt es, unser Wandel sei ἐν οὐρανοῖς, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα. Während derselbe Apostel 1 Kor. 15. so schön geschildert, wie das neue σῶμα aus dem alten hervorgehn solle als der Halm, der aus dem Samenkorn aufsproßt, wenn es seine Hüllen abwirft, heißt es 2 Kor. 5, 2., das neue οἰκητήριον sei ἐν τοῖς οὐρανοῖς und werde ἐκ τοῦ οὐρανοῦ kommen, um das Sterbliche im alten σῶμα zu absorbiren (καταπίνειν) und dann eine neue Hülle zu bilden. Wie deutlich wird es hier, daß «in Gottes Allmacht, Bestimmung begründet seyn» und «im Himmel seyn» gleichbedeutende Ausdrücke sind. Daß zwei anscheinend einander aufhebende Vorstellungen, wie die: im Himmel ist unser Vaterland, und: auf der verherrlichten Erde wird unser Vaterland seyn, nebeneinander hergehen können und sich wechselseitig ergänzen, ohne sich auszuschließen, möchten wir auch aus der Art erweisen, wie in unserer Kirchensprache bis jetzt die Redensarten in Bezug auf Gestorbene neben einander hergehen: «Er ist eingegangen zu seines Herrn Freude», «Gott gebe ihm eine sanfte Ruhe bis zum seligen Tage der Auferstehung.» Der Heide, welcher nur die letztere in unserer Kirche vernähme, würde mit vollem Rechte daraus schließen zu können glauben, daß nach unserm Glauben unmittelbar nach dem Tode Psychopannychie eintrete, wer nur die erstere vernähme, daß unmittelbar nach dem Tode der vollendete Zustand da sei, nach welchem nichts mehr zu erwarten stehe. — Nach diesen Bemerkungen, von denen wir später, besonders Kap. 8. und 9., noch

öfter werden Anwendung zu machen haben, kommen wir auf den Terminus οἰκουμένη μέλλουσα zurück. Unserer Ansicht nach ist, aus den angeführten Gründen, der Behauptung nichts entgegen, daß der Verfasser des Hebräerbriefs den Glauben seines Lehrers Paulus theilte, daß die irdische οἰκουμένη am letzten Ende im Zustande der Verherrlichung der Sitz der βασιλεία τοῦ Χριστοῦ seyn werde, obwohl wir andererseits auch nicht behaupten, daß dies mit völliger Bestimmtheit aus diesem Ausdrucke geschlossen werden kann.

V. 6. In einer rhetorischen ἐξεργασία, ähnlich der Röm. 10, 5. f. Eph. 4, 8. f. 5, 32. entwickelt der Verfasser an Ps. 8, 5—7., welche Stelle er buchstäblich nur mit einer Abkürzung*) nach der LXX. citirt, das, was er selbst der Gemeinde über die Erniedrigung Christi lehren wollte, daß der Menschensohn zwar tief erniedrigt gewesen unter die Engel, aber nur eine kleine Zeit, mit Herrlichkeit sei er sodann gekrönt und schließlich alles ihm unterworfen worden. Zwar sehe man auch jetzt noch nicht Alles ihm unterworfen, wozu es am Ende doch kommen müsse (Hbr. 10, 12. 13.), aber die Verherrlichung des tief erniedrigten Jesus sei doch schon eingetreten. Ueber die Art der Benutzung der alttestamentlichen Stelle s. Beilage I. Die unbestimmte Citationsweise ist nicht mit Koppe und Schulz daraus zu erklären, daß der Verfasser nur aus dem Gedächtnisse citire und daher den Ort der Schrift vergessen habe, das Gegentheil dürfte sich schon daraus schließen lassen, daß die Worte so genau der LXX. entsprechen, sicherer aber 1) daraus, daß, wenn dem Verfasser die Worte des Psalms so wohl bekannt waren, daß er sie so genau nach der LXX. citiren konnte, die Annahme sehr unwahrscheinlich ist, er habe nicht gewußt, daß die Stelle aus den Psalmen sei, und wollte man das hier annehmen, so doch gewiß nicht Kap. 4, 4. 2) daraus, daß auch Philo ähnlich citirt, wo er doch die Schriftsteller, aus denen er citirt, gewiß kannte (s. Carpzov zu der Stelle), eben so die Rabbinen (s. Schöttgen z. d. St.), und apost. Väter, wie Clemens Rom. ep. I. ad Corinthios c. 15. 26. λέγει γάρ που. Daher sagen wir richtiger mit Theodoret: οὐ λέγει τὸ

*) Die Worte καὶ κατέστησας κτλ. V. 7. gehören nicht in den Text, sondern sind ein vervollständigendes Glossem aus der LXX.

νομα τοῦ εἰπόντος, ἅτε πρὸς ἐπιστήμονας τῶν γραφῶν διαλεγόμενος. Vielleicht wird auch in diesem Falle die Unbestimmtheit des Citats mit daraus erklärt werden können, daß dem Verf. dasselbe nur als eine Anknüpfung, als ein Substrat für seine eignen Gedanken dient. Eben so unbestimmt citirt Paulus in den ähnlichen Fällen Eph. 4, 8. 5, 14., und Christus citirt Joh. 7, 38., wo auch würklich nicht einmal eine bestimmte alttestamentliche Stelle vorliegt, ganz unbestimmt καθὼς εἶπεν ἡ γραφή. — Διαμαρτύρεσθαι, nicht mit Kuinoel in der laxeren Bedeutung canere zu nehmen, sondern die Stelle wird als ein Zeugniß der Schrift angeführt, wenngleich nicht im strengsten Sinne, vgl. μαρτυρεῖν 7, 17.

Bei Auslegung der Worte des Citats haben wir uns nur zu fragen, welche Bedeutung den Worten der Verfasser innerhalb des Gebietes seiner Anwendung giebt. Zuvörderst könnte man fragen, ob das τί die praestantia andeuten soll, oder die miseria. Böhme nimmt an, daß unser Vf. es in dem ersteren Sinne gefaßt habe, Kuinoel, daß es auch in Psalm 8. und 144, 3. so zu nehmen sei. Unserer Ansicht nach verbietet dieses in den Psalmstellen der Zusammenhang; aber auch abgesehen davon, setzt nicht nach alttestamentlichem Sprachgebrauch die Phrase «Gott gedenkt Jemandes» immer voraus, daß er elend sei? vergl. z. B. זָכַר und פָּקַד neben einander Jer. 15, 15. Darum können wir auch nicht glauben, daß der Verfasser von dieser Auffassung abwich, zumal da ihn nichts dazu nöthigte. — Ob der Verfasser bei υἱὸς ἀνθρώπου an den Namen gedacht, den sich Christus gewöhnlich giebt? Es wäre möglich, aber gewiß darf man nicht mit Böhme sagen, dieser Terminus habe ihm die Veranlassung gegeben, gerade dieses Citats sich zu bedienen, richtiger wird dies von dem παρ' ἀγγέλους gesagt werden können.

V. 7. Hier haben die Ausleger die Abweichung der LXX. von dem hebr. Texte dadurch auszugleichen gesucht, daß sie den letzteren nach der ersteren auslegten. Calvin, Vitringa, Venema, Döderlein erklären βραχύ τι im Ps. temporal und אֱלֹהִים von den Engeln, wie dies letztere außer der LXX. auch der Targum, Jarchi, Aben Esra, Mendelsohn thun. Allein beide Erklärungen sind im Ps. unzulässig

1) wegen der Konstruktion des Verbi חִסַּר *), 2) weil der Psalm, wie V. 6. und 7. zeigt, sich genau auf die Schöpfungsgeschichte bezieht, wo die Gottähnlichkeit ausgesprochen wird.

V. 8. 9. Nur von Wenigen ist die Anwendung, welche nunmehr von dem Psalmausspruch gemacht wird, richtig gefaßt worden. Der Psalm sagt, daß alles ihm unterthan seyn soll. Dieses πάντα wird hier ebenso wie 1 Kor. 15, 27. urgirt. In dieser Ausdehnung ist freilich das Wort noch nicht an ihm erfüllt, allein seine Erhöhung ist doch gewiß, als der Verherrlichte hat er seinen Geist ausgegossen (Apg. 2, 23.), ist schon jetzt über alle Engel erhaben Eph. 1, 21. 22. 1 Ptr. 3, 22., thront zur Rechten Gottes, bis daß er seine Feinde sich allzumal unterwerfe 10, 13. Dem Anfange nach sehen wir also jenes πάντα ὑπέταξας bereits erfüllt. Dazu kommt nun noch, was V. 10—18. weiter ausführt, daß jene temporäre Erniedrigung ihn eben erst zum Hohenpriester des N. B. machte. Mithin kann sie auch gar nichts Anstößiges haben.

V. 8. Hier ist einer der Fälle, wo γάρ anomal gebraucht scheint (s. S. 40.), indem man vielmehr dem nachfolgenden δέ gegenüber ein μέν erwarten könnte, weshalb Schulz «nun» übersetzt. Hätte man lebhafte dialogische Rede vor sich, so möchte man den elliptischen Gebrauch des γάρ

*) In תְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים darf nicht, wie es auch noch von den neuesten Interpreten der Ps. geschieht, מִן als Vergleichung genommen werden. Das מִן mit חִסַּר verbunden bezeichnet das Objekt, an dem man Mangel leidet. So deutlich Pred. 4, 8. In אֱלֹהִים aber tritt hier die ursprüngliche Bedeutung dieses Plural hervor, der Begriff des Abstraktum „er ermangelt nur wenig der Gottheit." Richtiger nämlich als durch die Annahme eines ursprünglichen Polytheismus der Hebräer, richtiger auch als durch Annahme eines plur. maj., werden wir den alten Plural im Worte אֱלֹהִים als Bezeichnung des abstrakten Begriffs ansehn. „Die Art, das abstr. so durch den Plur. auszudrücken, scheint selbst noch älter und sinnlicher zu seyn, als die in der Sprache häufigere, für die abstr. das foem. sing. zu setzen," Ewald hebr. Gramm. S. 326. — Auf jene Konstruktion von חִסַּר hat schon der scharfsinnige Kritiker de Dieu aufmerksam gemacht, welcher, abweichend von allen andern Erklärern übersetzte: egentem fecisti eum, und ebenfalls auf die Stelle Pred. 4, 8. sich berief; das מֵאֱלֹהִים hat freilich auch er supra angelos übersetzt.

annehmen: «aber dieser Spruch paßt ja nicht, denn» s. Winer S. 496., so bei Paulus Röm. 4, 2. Man könnte auch auf den Gedanken gerathen, von dem seit Apollonius bei Homer namentlich in Anwendung gebrachten Kanon hier Gebrauch zu machen, daß der begründete Satz dem zu begründenden durch eine Umstellung vorangeschickt werde: «Wir sehen ihm aber noch nicht alles unterworfen, wenn nämlich alles ihm unterworfen wird, so darf ja nichts ununterworfen bleiben.» Allein davon abgesehen, daß die Anwendung jenes Kanons bei Homer und andern Schriftstellern streng genommen nicht richtig ist (s. Thiersch, Gramm. S. 478. Hartung, griech. Partikeln I. 467.), so ist doch das Verhältniß der Sätze zu einander hier ein anderes, indem ja hier der zweite Satz mit δέ einen Einwand gegen den ersten zu bezeichnen scheint. Soll γάρ rational erklärt werden, so sehe ich nur diesen Ausweg: das Citat sollte beweisen, daß die οἰκουμένη μέλλουσα ihm unterworfen sei, wie so liegt dies darin? Der Verf. urgirt πάντα — seinem Zwecke gemäß setzt er auch τὰ πάντα, nicht bloß «alles mögliche» sondern «die Gesammtheit» — dieses πάντα muß auch die οἰκουμένη μέλλουσα mit einschließen, und so bezieht sich das γάρ auf V. 5. zurück. — Welches sind aber die οὔπω ὑποτεταγμένα? Gewöhnlich wird gesagt: die Engel; allein nach Eph. 1, 21. 22. 1 Ptr. 3, 22. ist ja gerade mit der Erhöhung Christi auch die Erhöhung über die Engel gegeben, und zwar nothwendig, denn er sitzt ja zur Rechten Gottes. Was ihm jetzt noch nicht unterworfen sei, ist aus 1 Kor. 15, 25. 26. zu bestimmen, vgl. die Auslegung von Hbr. 10, 13.

V. 9. Die Konstruktion hat hier Schwierigkeiten gemacht. Einige, wie Beza und Jak. Cappellus, glauben eine doppelte Synchysis annehmen zu müssen, so daß die eigentliche Wortstellung diese wäre: βλέπομεν δὲ δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον τὸν βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους ἠλαττωμένον διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου. Valckenaer will διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου sowohl mit ἠλαττωμένον als mit ἐστεφανωμένον verbunden wissen. Andere haben sogar die Lesart sollicitirt, Schulz hat wegen der unpassenden Stellung Ἰησοῦν aus dem Text entfernen wollen, Matthäi hier und V. 7. das δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, Semler das ὅπως χάριτι θεοῦ —

θανάτου. Zu allen dieſen Annahmen iſt, wie mir ſcheint, kein Grund vorhanden. Vorerſt verſtändige man ſich über die Stellung von Ἰησοῦν. Dieſe iſt ſo wenig auffallend, daß ſie vielmehr nothwendig iſt. Der erſte Akk. τὸν δὲ βραχύ τι κτλ. hat nämlich an Ἰησοῦν ſein Prädikat, zu dem man ὄντα od. εἶναι ergänzen kann wie Apg. 18, 28. (Matthiä, Gramm. §. 428.); wenn dies, ſo iſt die Stellung von Ἰησοῦν die einzig angemeſſene: «Den eine kleine Zeit unter die Engel Erniedrigten (von welchem der Pſ. ſpricht und der vorher nur durch αὐτός bezeichnet war) erblicken wir in der Perſon Jeſu.» Gerade ſo hat es Luther gefaßt. Vgl. die Stellung, welche des Wohllauts, aber auch des Nachdrucks wegen Ἰησοῦς 7, 22. hat. Sollte ſtatt des ὁρᾶν V. 8. hier mit Abſicht βλέπειν geſetzt ſeyn, ſo wäre die eigentliche ihm zukommende Bedeutung erblicken zu urgiren *), welche hier ganz paſſend iſt, Bengel: adspectus loquitur. Das βραχύ τι wird von Vielen bloß auf die letzte Leidenszeit bezogen. Allein nach V. 14. 16. 17. 5, 7. wird man doch ſagen müſſen, daß die ἡμέραι τῆς σαρκός damit gemeint ſind. Das σάρξ καὶ αἷμα iſt es, welches ihn unter die Engel erniedrigt. — Hat man nun die erſte Hälfte des Satzes ſo wie wir überſetzt, ſo wird man auch διὰ τὸ πάθημα nicht mit ἠλαττωμένον verbinden können, ſondern nur mit ἐστεφανωμένον, dogmatiſche Analogieen liegen dann in 5, 8. 9. 10, 12. 12, 2. Vielleicht erwartet man nun, daß der Satz διὰ τὸ πάθημα κτλ. als Beſtimmungsſatz durch den vorangeſchickten Artikel τόν näher an Ἰησοῦν angeſchloſſen ſei. Allein richtiger wird man dieſen Satz parenthetiſch faſſen: «Als den Erniedrigten erblicken wir Jeſum — und zwar wegen ſeiner Todesleiden gekrönt mit Herrlichkeit —». Bei dieſer Faſſung kann es nun auch nicht mehr auffallen, wenn wir hier ὅπως κτλ. an ἠλαττωμένον angeknüpft finden, welches außerdem ſolöciſtiſch ſeyn würde.

Neben χάριτι θεοῦ findet ſich die dogmatiſch intereſſante Lesart χωρὶς θεοῦ. Nach Origenes Zeugniß im Kommentar zu Joh. 1, 1. (vgl. zu 9, 49.) wäre ſie zu jener Zeit die verbreitetſte geweſen, denn er erwähnt χάριτι θεοῦ als ἔν τισι ἀντιγράφοις befindlich, wogegen nach Hieronymus l. 2. in

*) S. meinen Kommentar zur Bergpredigt S. 214.

Gal. vielmehr absque Deo nur in quibusdam exemplaribus*). Nach ihr erklärt Theodoret an unserer Stelle. Häufig findet sie sich bei lateinischen Schriftstellern, bei Ambrosius, Fulgentius, Vigil. Taps., ebenso in Einem cod. der syrischen Uebersetzung **). Bis an den Anfang des vorigen Jahrhunderts herab vermißte man jedoch ein handschriftliches Zeugniß für diese Lesart. Da entdeckte zuerst 1723 Bengel zu seiner großen Freude jene ihm schon vorher so lieb gewordene Lesart in dem ihm mitgetheilten Uffenbach'schen Codex***), welcher sich gegenwärtig aus der Nachlassenschaft von

---

*) Matthäi läßt auch hier gegen Origenes seinen Groll aus: fortasse repererat codicem vitiosum, malebatque argutari, quam pluribus inspectis codicibus interpretari.

**) So liest nämlich Tremellius in seinem Heidelberger cod. דו גיר סחר מן אלהא בטיבותה חלף כלנש טעם מיתה und danach die Pariser A. in 4to. und El. Hutter, auch sollen die orient. Nestorianer noch jetzt so lesen (La Croze, hist. du christian. des Indes I. 3. n. 64.) — wogegen Widmanstadius nach dem Wiener cod., die Antwerpner, Pariser, Londoner Polyglotte, Trost, Schaaf:

ܕܒܪ ܕܒܥܕܗ ܐܠܗܐ ܡܛܥܡ ܠܟܠ ܡܘܬܐ

„Denn Gott selbst hat nach seiner Gnade für alle Menschen den Tod erduldet." Wie ist der Uebersetzer zu dieser Uebersetzung gekommen? Durch einen von dem unsrigen abweichenden Text? Dies ist nicht glaublich, es müßte dann die ganze Struktur des Satzes ὅπως — γεύσηται verändert worden seyn. Ungleich größere Wahrscheinlichkeit hat die Annahme, daß diese Lesart ursprünglich dem syrischen Texte fremd war und erst durch ein aus dogmatischen Ansichten entsprungenes syrisches Glossem hineinkam. Hierauf leitet uns auch der Arabs Erp., welcher aus dem Syrischen übersetzt (indeß auch hie und da nach dem Koptischen korrigirt worden ist) und dennoch der lect. rec. folgt. Aus welchen dogmat. Ansichten aber mag jene Uebersetzung der Peschito entstanden seyn? Ich meine, am wahrscheinlichsten aus orthodoxen im Kampfe mit jener nestorianischen Lesart. Ueber die Interpolationen der Peschito hat Griesbach, comm. crit. in N. T. Pars II. p. 51. Einiges gesagt, aber auch nach Griesbach, Hug und Winer (de vers N. T. syr. usu critico instituendo 1823.) müssen bis jetzt noch Semlers Worte (ad Wetstenii Prolegomena p. 289.) wiederholt werden: Syriacae translationis critica quasi historia adhuc desideratur.

***) Zwar hatte schon 1717 Wetstein jene Entdeckung gemacht, aber ohne daß Bengel es erfuhr.

Christ. Wolf in der Gymnasialbibl. zu Hamburg befindet. Eine genaue Beschreibung jenes cod., welcher nur auf zwei Blättern die ersten und letzten Kap. des Hebräerbriefs enthält (cod. Uffenbach. 1. ap. Wetst. enthält die Apg., die Briefe und die Offenb. Joh.), hat Henke, Helmstädt 1800. herausgegeben. Das schätzbare Fragment, welches nicht wohl unter das zehnte Jahrh. herabgesetzt werden kann, ist der einzige bekannte Codex, welcher χωρὶς θεοῦ liest, ausgenommen, daß cod. 67. nach Alter's Angabe dieselbe Lesart als ein Scholion von der zweiten Hand am Rande liest, Nov. Test. ed. Alter T. II. p. 519. Wiewohl nun unter diesen Umständen diese Lesart von Außen her schwach unterstützt ist, so hat dennoch Bengel ihr Patronat übernommen, indem, wie es scheint, der treffliche Mann hier ebenso wenig als bei der Stelle 1 Joh. 5, 7. die Anwendung des an sich richtigen kritischen Kanons von Schulz: lectio prae aliis sensum pietatis praesertim monasticae alendae aptum fundens suspecta est (Proleg. in ed. N. T. p. LXI.) zugegeben haben würde. Sollte nun χωρὶς θεοῦ trotz der schwachen äußeren Begründung in Schutz genommen werden, so müßten sehr starke innere Gründe dafür sprechen. Es müßte 1) die vom Zusammenhange geforderte Lesart seyn, und 2) müßte die Substituirung des χάριτι θεοῦ aus dogmatischen Gründen leicht erklärbar seyn. Was nun das erstere betrifft, so ist es auffallend, daß Bengel selbst über den rechten Sinn geschwankt hat. In dem ersten prodromus nämlich, den er 1725. seiner Ausgabe des Buches von Chrysostomus de sacerdotio beifügte, gab er die Erklärung: filius hominis mortuus proinde ac si is non esset Deus, in dem prodromus von 1731 aber und im gnomon schlägt er die Auffassung vor: ut praeter Deum sibi omnia vindicaret, welche nicht nur der Crusianer Chr. Schmid von ihm angenommen, sondern auch Henke. Ganz abweichend ist davon wieder die Erklärung der griechischen Interpreten, welche nach 1 Kor. 15, 27. erklären: «er ist für alle, außer Gott, gestorben», und zwar müßte man dann als Endzweck dieses Zusatzes «außer Gott» dies ansehen, den Umfang der versöhnenden Kraft Christi noch mehr hervorzuheben «für alles, was da existirt, nur Gott selbst ausgenommen.» Es ist aber auch noch eine vierte Auffassung mög-

lich eine Beziehung der Worte auf die ἐγκατάλειψις Matth. 27, 46. So Matthäi. Da nun die Ausleger in der Bestimmung des Sinnes jener Lesart so divergiren, so läßt sich gewiß nicht sagen, daß sie durch den Zusammenhang nothwendig gefordert werde. Es läßt sich aber auch nicht wahrscheinlich machen, daß χάριτι statt χωρίς aus dogmatischen Gründen substituirt worden sei. Es hätte dies aus Polemik gegen den Nestorianismus geschehen müssen, allein die Lesart χάριτι reicht weit über den Zeitraum dieser Streitigkeiten hinaus. Daher setzt denn auch Bengel im gnomon nach Besprechung beider Lesarten und nach Entscheidung für χωρίς noch hinzu: lectori tamen integrum est, rem amplius expendere.

Fragen wir nun nach der Entstehung der Lesart χωρίς, so ist die Beschuldigung zu erwägen, daß die Nestorianer oder nestorianisch gesinnte Kirchenlehrer die Urheber derselben seien. Den Theodoret beschuldigt dessen Marius Mercator, den Theodor von Mopsueste ein Scholion eines cod. Coislin. 19. bei Griesb. und Wetstein, die Nestorianer überhaupt Oekumenius und Theophylakt. Daß die Nestorianer, wie sie schon von der Synodus Diamperensis beschuldigt wurden, den Text des N. T. allerdings zuweilen verfälscht haben, zeigt 1 Kor. 5, 8., wo nur die nestorianischen Handschriften statt ἐν ἀζύμοις den Sinn von ἐν ζύμῃ ausdrücken und zwar aus dem Grunde, weil die Nestorianer mit den übrigen morgenländischen Christen beim Abendmahle sich des gesäuerten Brotes bedienten. Auch hätte den Nestorianern namentlich unsere Stelle nach dem gegenwärtigen Texte der Peschito entschieden mißfallen müssen, so daß sich auch daraus erklärt, warum die nestorianisch Gesinnten unter den Alten und die jetzigen Nestorianer im Orient die Lesart χωρὶς θεοῦ vorziehen. Bei dem hohen Alter jener Lesart muß man indessen doch auf jene Ableitung derselben aus nestorianischen Ansichten verzichten, und alsdann frägt es sich, ob χωρὶς θεοῦ durch einen bloßen Schreibfehler aus χάριτι θεοῦ entstanden sei, oder ob es als Glossem in den Text gekommen. Die Vertauschung von ω und α bei den Abschreibern lag nahe, denn α wurde kompendiarisch durch die gerade

Linie über dem Konsonant ausgedrückt, ω durch einen Cirkumflex, und diese Zeichen ließen sich leicht verwechseln. Weniger leicht läßt sich die Vertauschung des ς mit τι erklären, doch finden sich auch dafür Beispiele, vgl. σχήμασι mss. Ba. et Vi. statt σχήματι bei Herodian 2, 12, 3. Nach Henke's Ansicht stand ursprünglich weder die eine noch die andere Lesart im Text, vielmehr wurde zu ὑπὲρ παντός als Glossem χωρὶς θεοῦ hinzugefügt, und dieses von den Abschreibern mit dem bekannteren χάριτι θεοῦ verwechselt. — Mehr Wahrscheinlichkeit hat denn aber doch die Griesbach'sche Hypothese, daß zu dem οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον die auf 1 Kor. 15, 27. gegründete Glosse χωρὶς θεοῦ hinzugefügt wurde und sich dann in unsern Vers verirrte.

Χάριτι θεοῦ hat mehrfache dogmatische Parallelen in N. T. z. B. Röm. 5, 15. Tit. 3, 4. — Der Gebrauch des Singular παντός, statt des Plural πάντων, quilibet omnes, ist als Idiotismus unsers Verfassers bezeichnet worden, s. S. 34. doch wohl nicht mit Recht; warum sollte nicht der Schriftsteller ebenso gut schreiben können: «damit er für Jedweden den Tod dulde,» wie: «damit er für Alle»? — Stand es nicht hier ebenso wie Matth. 13, 19. und Marc. 9, 49. in der Willkühr des Schriftstellers, ob er den Singular statt des Plurals gebrauchen wollte? Vgl. z. B. Polybius I, 1, 4. παρορμῆσαι πάντα καὶ νέον καὶ πρεσβύτερον, zu welcher Stelle Schweighäuser bemerkt: singularis usurpatur, ubi numerum pluralem exspectasses, vgl. πᾶς τις öfter = ἕκαστος, z. B. Herodot, 1, 50; 3, 79., auch das bloße πᾶς wird bei Herodot 7, 197. von Einigen so erklärt. Origenes und Theodoret urgiren das Wort für die Universalität des Erlösungswerks, indem der Erstere daraus folgert, daß auch die Gestirnseelen und die Engel mit einzubegreifen seien; und liest man mit jenen Schriftstellern χωρὶς θεοῦ, so erscheint auch diese Folgerung als nothwendig.

V. 10 — 18. Und zwar ist diese kurze Erniedrigung bis zum Tode auch nothwendig gewesen, denn nur durch dieselbe hat er den Tod überwinden und ein barmherziger Hoherpriester werden können.

Nach unserer Ansicht enthält V. 10. die Thesis, welche im Folgenden weiter ausgeführt wird, und zwar in die-

ser Gedankenfolge: 1) Wollte Gott eine Gemeinde vieler verherrlichter Söhne stiften, so mußte derjenige Sohn, der ihnen die Bahn brach, durch Leiden verherrlicht werden. V. 10. 2) Als Söhne Gottes sind nämlich die, welche Christus geheiligt hat, eben sowohl anzusehen, wie er selbst. V. 11 — 13. 3) Das ἔπρεπε erweist sich daraus, daß die Menschwerdung nothwendig war, a) damit der Tod überwunden würde. V. 14. 15. b) damit Christus das volle Mitgefühl für die Menschheit hätte, welches bei einem Vermittler, Priester vorausgesetzt werden muß. V. 14 — 18.

Zweierlei Fragen sind hier in Beziehung auf die Konstruktion zu beachten: 1) auf welches Subjekt sich αὐτῷ beziehe? 2) ob dasselbe Subjekt auch bei ἀγαγόντα festzuhalten? Den einzigen Cramer *) ausgenommen, haben alle Neuere und auch fast alle Aeltere das αὐτῷ auf Gott bezogen. Nothwendig muß auch von Gott die Rede seyn, da der ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας als ein verschiedenes Subjekt erwähnt ist. Brochmann hat sonderbarer Weise αὐτῷ mit Entschiedenheit auf den Vater bezogen, aber gegen alle Grammatik von δι' ὃν κτλ. an alles auf den Sohn. Zweifelhafter kann es erscheinen, ob auch bei ἀγαγόντα Gott das Subjekt sei, wie sehr viele angenommen haben, zuerst der auct. quaest. ad Antiochum und zuletzt noch Klee, welcher übersetzt: «es geziemte ihm, wegen dessen Alles, dem viele Söhne in die Glorie Führenden, ihren Heilsfürsten durch Leiden zu vollenden» — in der Erklärung folgt aber Klee auffallenderweise einer andern Auffassung. Gegen die Beziehung des ἀγαγόντα auf ἀρχηγόν kann man nicht sowohl anführen, daß dann vor πολλούς noch einmal der Ar-

*) Cramer giebt folgende gewaltsame Erklärung: „es war Christo, durch den alle Dinge sind, und um deßwillen alle Dinge sind, anständig, daß der, so viele Kinder zur Seligkeit zu führen beschlossen hatte (der Vater), den Herzog ihrer Seligkeit durch Leiden vollkommen machte." — Es scheint, daß auch Aretius, welcher das δι' ὃν κτλ. auf den Sohn bezieht, αὐτῷ auf ihn bezogen habe, obwohl man es nicht ganz deutlich erkennt. Dagegen hat schon Athanasius de incarn. verbi Dei Opp. I. p. 61. dies gethan, und an ihn schließt sich Dorscheus an

tikel τόν erwartet werden würde, denn man könnte — wie schon Justinianus vorgeschlagen hat, welchem sich Bengel anschließt — annehmen, daß wir einen Appositionssatz haben welcher des Nachdrucks halber vorangesetzt sei: «es geziemt Gott — als Einen, der viele Söhne zur Herrlichkeit führen sollte, den Anführer derselben u. s. w.» Wohl aber spricht das Pronomen αὐτῶν gegen diese Verbindung. Man ist auf diese Erklärung nur dadurch geführt worden, daß man statt des Akkusativs bei der Beziehung auf Gott den Dativ ἀγαγόντι erwartet hatte. *) Allein es steht in solchen Fällen eben so bei dem Autor, ob er den Participialsatz in demselben Kasus als Apposition beifügen will, oder zum Prädikat machen als es bei ihm steht, ob er die Prädikate des Infinitivs mit dem Kasus des Subjekts konstruiren will oder nicht; s. Bernhardy, Syntax S. 367., im N. T. Apg. 11, 12. 25, 27. Mit dem Infinitiv verbunden bezeichnet es genauer nicht so wohl die Beschaffenheit Gottes an sich, als wie er sich bei der τελειῶσαι verhalte. Ein Anakoluth ist dies mit nichten zu nennen, wie Kuinöl thut.

Erwägen wir nunmehr die Worte im Einzelnen. Πρέπειν bezeichnet nicht eine äußere ἀνάγκη, sondern eine bei der obwaltenden Beschaffenheit des Menschengeschlechts aus der Natur Gottes sich ergebende, ebenso verhält es sich mit dem ὤφειλε V. 17. und mit dem δεῖ Luc. 17, 25. 24, 26. u. A. — Αὐτός wie auch in der attischen Prosa = ἐκεῖνος. Den Relativsatz haben wir auf eben dieses Subjekt beziehen müssen, wir können jedoch nicht umhin zu bemerken, daß in dem Prädikate selbst eine Veranlassung liegt, es nicht auf den Vater, sondern auf den Sohn zu beziehen, nämlich in dem δι' οὗ; vom Vater als dem Urquell würde ἐξ οὗ gesagt werden müssen, nach Röm. 11, 36. und 1. Kor. 8, 6., wo gerade das δι' οὗ den Sohn vom Vater unterscheidet. Wollte man aus diesem Grunde die Beziehung auf den Sohn festhalten, so sehe ich indeß kein anderes Mittel als zu sagen: vor

*) Nach Carpzov und Michaelis soll „die Grammatik hier unzweifelhaft entscheiden, daß es auf Christum gehe," weil sonst nothwendig der Dativ stehn müßte.

dem Relativ sei αὐτόν oder τοῦτον ausgefallen, welche Annahme jedoch hier dem genau schreibenden Schriftsteller einen höchst unzulässigen Solöcismus aufbürden würde. Näher liegt es zu sagen, daß unser Verfasser auch hier, gleichwie er es V. 11. gethan, ἐξ οὗ gebraucht haben würde, wäre es ihm nicht um die Paronomasie mit δι' ὃν zu thun gewesen. Dies höchst bedeutsame Prädikat Gottes bezeugt die Abstammung unsers Verfassers aus der pauliniſchen Schule. Nur Paulus unter den Aposteln kennt den Zeit und Ewigkeit umspannenden Gedanken: Gott ist das Ziel aller Wesen. Die Itala hat statt propter quem mit gleichem Sinne: pro quo. Und warum fügt der Verfasser gerade dieses Prädikat hinzu? — aus demselben Grunde, welcher Röm. 11, 36. stattfindet. Dort nämlich bezeichnet es Gott als den autonomischen Urheber der ganzen Weltentwickelung nach Anfang, Mitte und Ende. So zeigt auch hier das Prädikat an, daß der, welcher der Urgrund und das Ziel der geschaffenen Wesen ist, auch die weisesten Rathschläge zu ihrem Heile zu fassen im Stande sei. — Die πολλοὶ υἱοί stehen dem einen υἱός gegenüber, derselbe sollte nicht allein zur δόξα geführt werden, ähnlich wie es Hebr. 11, 40. heißt, daß die Altväter nicht allein zu Gott geführt werden sollten. Die δόξα ist die in dem regnum gloriae, Röm. 5, 2. 8, 18. Kol. 1, 27. 2 Tim. 2, 10., welche das Christo Gleichwerden mit in sich befaßt 1 Joh. 3, 2. — Eine schwierige Untersuchung liegt uns nun aber ob in Betreff des Part. Aor. ἀγαγόντα. Ganz verbreitet ist unter uns die Uebersetzung: «der Viele führen sollte» — und durch den Zusammenhang wird man darauf geleitet werden. Die Grammatik fordert indeß zunächst dazu auf, die Bedeutung der Vergangenheit auszudrücken, denn unter allen modis des aor. ist dieselbe nächst dem Indik. dem Part. am meisten eigen. Daher denn auch die Itala: multis filiis in gloriam adductis, die Vulg.: qui adduxerat, ebenso die Peschito, der Araber, Luther und auch de Wette: «da er — führete,» welches jedoch nicht nothwendig die Vergangenheit ausdrückt. *)

*) Unter allen Auslegern hat das Wort grammatisch am genauesten erwogen Coccejus, er rügt es, daß man auch zu seiner Zeit gewöhnlich

Die reine Vergangenheit anzunehmen hat nun unüberwindliche Schwierigkeiten. Man könnte alsdann nicht an die neutestamentlichen υἱοί denken, sondern nur, wie Justin. gethan, an die alttestamentlichen Frommen. Allerdings werden nun auch diese am Schlusse von Kap. 11. dargestellt als Eine Reihe bildend mit den neutestamentlichen Vollendeten, doch dürften diese hier keineswegs ausgeschlossen seyn, ja vorzugsweise müßte von ihnen die Rede seyn, da Christus als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν bezeichnet wird. Will man die Bedeutung der Vergangenheit retten, so läge nun am nächsten die Handlung nicht als einen actus transiens, sondern immanens zu fassen, und auf das zu beziehen, was Gott πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου in seiner Anschauung als vollendet sah. Die zwei vornehmsten Stellen, welche man hier vergleichen könnte, wären die Aoristen in Eph. 2, 5. 6. und in Röm. 8, 30. Mit Beziehung auf die zuletzt genannte Stelle sagt noch Kuinöl verte: quia ducere decreverat, und ebenso Grotius, Limborch, Schlichting. Allein jene Auffassung der Stelle im Briefe an die Epheser ist unzulässig, die im Briefe an die Römer kann hier nicht wohl verglichen werden, da dort durch die vorangegangenen Aoristen προέγνω und προώρισε die Beziehung der nachfolgenden auf ein immanentes Faktum von der Geschichte deutlich wird, hier dagegen gerade das Verbum ἄγειν von selbst mehr auf ein in der Zeit eintretendes hindeutet. So müßten wir uns nun also dazu wenden, den Kanon in Anwendung zu bringen, daß der Aorist de conatu gebraucht sei. Kuinöl hat unpassender Weise diesen Kanon mit der vorhergenannten Erklärung in Verbindung gesetzt verba autem saepius etiam ita poni, ut voluntatem indicent tralatitium est. Jenem Kanon ist nun aber von den ältern Rhetorikern Flacius, Glassius und auch noch von Elsner, Observ. I., Kuinöl und Winer in jenem Abschnitt

„da er führen wollte" übersetze, ohne den Beweis aus der Grammatik zu führen; wenn er sich indeß am Ende dafür entscheidet den Begriff der Vergangenheit streng fest zu halten, so hat wohl das dogmatische Interesse bei ihm den Ausschlag gegeben, zu zeigen, daß auch die alttestamentlichen Frommen in der Anticipation des Messias eben sowohl Gotteskinder werden konnten, wie die Christen.

der zweiten Ausg. der Grammatik, welcher in der dritten Ausg. ausgelassen ist §. 31., und wozu schon Winer's Exkurse S. 80. Berichtigung geben, viel zu weit ausgedehnt worden. Die Beispiele aus den Klassikern reduciren sich auf das Präs. und Imperf., welchen temporibus auch nicht bloß im Griechischen, sondern in allen Sprachen diese Bedeutung natürlich ist, da sie unvollendete Handlungen bezeichnen, *) vom Aorist dagegen ist noch kein Beispiel nachgewiesen, s. Elsner a. a. O., Valckenaer zu Eurip. Phoen. v. 1407., Buttmann zu Sophokles Philoctet. v. 444. und 1341., Schäfer appar. ad Demosth. I, p. 337. Läßt sich der Kanon de conatu nicht in Anwendung bringen, so empfiehlt sich vielleicht mehr die dem Aorist eigenthümliche Bedeutung des «Pflegens.» Ein sehr annehmlicher Sinn entstände, wenn wir übersetzen dürften: cujus est adducere, so daß man dann die alttestamentl. und neutestamentl. Gottessöhne zusammenbegreifen müßte. Dagegen erhebt sich nun aber einerseits die dogmatische Schwierigkeit, daß doch wohl ohne Zweifel hier ein kausales Verhältniß zwischen dem υἱὸς ἀρχηγός und jenen υἱοὶ πολλοί statt finden soll, und daß man sich daher doch wohl nicht andere als neutestamentliche denken kann; andererseits drückt streng gefaßt der Aorist auch nicht das aus, was wir «pflegen» nennen, indem dafür der Grieche lieber φιλεῖν, χαίρειν, ἐθέλειν gebraucht, sondern es verhält sich damit so, daß der Grieche sich lebhaft die Vergangenheit vergegenwärtigt, in welcher gewisse Ereignisse öfters vorgekommen sind, daher denn auch im Griechischen in Sprüchwörtern, wo wir das Präsens gebrauchen, der Aorist gebraucht wird, vgl. z. B. Ἀρσενίου Ἰωνιά ed. Walz 1832. p. 186. Aehnlich Iliade 3, 33 — 35. (dasselbe ist bei arabischen Sprüchwörtern der Fall, vgl. auch Thiersch Grammatik S. 291. 2.) Nach dieser strengen Fassung würde denn doch hier das ἄγειν εἰς δόξαν sich vor-

*) Zu Virgils Aen. XII, 393. ipse suas artes, sua munera, laetus Apollo augurium citharamque dabat etc. sagt Servius: vera lectio est dabat, nam non dedit, und so erklären denn die Interpp. dort das Imperf. durch dare volebat, denn Japis wollte jene Künste nicht annehmen, sondern verlangte statt dessen die Arzneikunst.

zugsweise auf ein Vergangenes beziehen. Bei so bewandten Umständen scheint kaum etwas Anderes übrig zu bleiben, als ohne alle weitere Rechtfertigung eine permutatio temporum anzunehmen, nach der ἀγαγόντα statt ἄγοντα oder ἄξοντα stehe; so begnügt sich Beza mit der Bemerkung: ipsa sententia ostendit significari actum praesentem, non praeteritum, und Schlichting ist so dreist, sogar ἄγοντα als Lesart anzugeben. Als das Richtige erscheint vielmehr dies, daß das part. aor. mit dem aoristischen verb. finit. verbunden die Bedeutung der Vergangenheit verliert und das gleichzeitig mit demselben Geschehende ausdrückt, wodurch denn an unserer Stelle der Sinn herauskommt: «da er führen wollte, adducendo.» Aufs Deutlichste wird dieses klar aus der Stelle Euripides Phoen. V. 1519. τᾶς ἀγρίας ὅτε δυσξύνετον ξυνετὸς μέλος ἔγνω σφιγγὸς, ἀοιδοῦ σῶμα φονεύσας. Oedipus hat nicht das Räthsel gelöst, nachdem er die Sphinx getödtet, sondern indem er sie tödtete. Ebenso Euripid. Medea V. 434.

Ἀρχηγός ist hier und 12, 2., wie auch Apg. 3, 15. 5, 31 nicht bloß durch princeps zu übersetzen, es bezeichnet den Bahnbrecher, vgl. πρόδρομος 6, 20. auch 10, 20. — Ueber τελειοῦν s. Beilage II, und über die τελείωσις durch die παθήματα die Erklärung von 5, 8. und 9. Die socinianische und arminianische Exegese findet — recht eigentlich im Geiste des neueren Rationalismus — den Kausalzusammenhang der τελείωσις Christi und der πολλοὶ υἱοί in dem Beispiele der Standhaftigkeit, welches den Christen gegeben werden sollte, da auch sie viele Leiden würden ertragen müssen, s. Schlichting, Grotius, Limborch, auch Episcopius in s. Kommentar zu Offb. 2, 8., wo er ausführlich unsere Stelle behandelt. Eben so ist die Restriktion von τὰ πάντα auf quae ad salutem pertinent eine socinianisch-arminianische Reduktion des umfassenden Begriffs, welche nicht einmal durch Eph. 3, 9 gerechtfertigt werden kann, noch viel weniger durch Röm. 11 36., worauf sich Grotius beruft.

V. 11. Das γάρ weiset zurück auf υἱοί, es soll gezeigt werden, warum die Erlösten mit dem Erlöser den gleichen Namen führen; aber zweifelhaft kann man nun seyn, ob die dadurch erwiesen werde, daß der Messias an ihrer Niedrig

keit Theil genommen, oder dadurch, daß sie, indem sie durch ihn geheiligt und zu Söhnen gemacht worden, an seiner Hoheit Theil genommen. Im erstern Falle wird man ἑνός auf Adam beziehen müssen, wie Justinian, Hunnius, Carpzov u. A., oder aus Rücksicht auf V. 16. auf Abraham, wie Bengel, Michaelis, Chr. Schmid, oder man wird ἑνός mit Calvin als Neutrum nehmen: ex una massa; im andern Falle wird man es mit den griechischen Exegeten auf Gott beziehn. Eben so wird man im ersten Falle οὐκ ἐπαισχύνεται darauf beziehn, daß der Messias an der Niedrigkeit seiner Brüder Antheil genommen, im andern Falle darauf, daß sie durch ihn erhöht worden. Die Gründe, welche Bengel, Michaelis für die erste Ansicht anführen, sind weniger wichtig, aber wohl der aus dem ersten Citat in V. 13., wodurch doch erklärt werden soll, daß der Messias in einem ähnlichen menschlichen Kindesverhältnisse zu Gott gestanden, wie die Erlösten. Dennoch kommt zu Vieles zusammen, als daß wir uns nicht für die zweite Auffassung entscheiden sollten. Darauf scheint schon τέ — καί zu führen, denn bei genauem Gebrauch desselben erscheint das erste Wort als Hauptbegriff, so daß die Formel so viel sagt als: «nicht nur dieses — auch jenes,» so auch im Lateinischen amoque et laudo, Terenz Hecyra III, 5, 38., praeter aequumque et bonum Adelph. 1, 39. s. Hartung, Partikellehre I, S. 98. Ferner erklärt sich dann οὐκ ἐπαισχύνεται besser, denn dies deutet doch darauf hin, daß die Menschen nunmehr eine Würde erlangt haben, so daß der Sohn Gottes durch die Bruderschaft sich nichts vergiebt. Dazu kommt, daß doch erst V. 14. als eine Folge des Vorhergehenden die Theilnahme des Erlösers an der niedrigen Menschheit erwähnt wird. Endlich ist zu berücksichtigen, einerseits daß der Name υἱοὶ θεοῦ doch nach sonstigem neutest. Gebrauch stets die durch Christum erworbene Würde anzeigt, andererseits daß an den Stellen, wo sonst Christus «der Bruder der Erlösten» heißt, dieses mit Bezug darauf gesagt ist, daß Gott sein und ihr Vater ist, Joh. 20, 17. Matth. 12, 50. Röm. 8, 29. Was ist nun aber zu dem erwähnten Citat V. 13. zu sagen? Ich kann nur annehmen, daß es nicht sorgfältig gewählt sei, indem es eigentlich in jene andere Ideenreihe ge-

hört; aber auch wenn bewiesen werden sollte, daß der Messias wahrer Mensch gewesen, wird man sagen, daß sich hätten passendere alttestamentl. dicta anführen lassen, als dieses. Vielleicht wurde auch dieses Allegat nur dadurch veranlaßt, daß der Verfasser eigentlich jene zweite Stelle aus Jes. Kap. 8, 18., welche ganz hieher paßt, anzuführen beabsichtigte, und da nun diese aus Jes. 8, 17. entlehnte Stelle auch einigermaßen Anwendung litt, auch hier die Anführung dieser voranschickte. *) Es ist merkwürdig, daß gerade derjenige Schriftsteller, welcher Kap. 1. die übermenschliche Würde des Erlösers in so erhabenen Ausdrücken beschrieben, nun auch die Gleichheit der Erlösten mit ihm so hervorhebt, wozu aber schon Christus selbst (Joh. 20, 17. Matth. 12, 15.) Befugniß ertheilt hat. Die Kirche hat sich durch Ehrfurcht abhalten lassen, sich des Brudernamens öfter zu bedienen; am häufigsten gebraucht ihn die Brüdergemeinde in ihrer asketischen Terminologie, vermöge der Tendenz von Zinzendorf, den Heiland den Seinigen möglichst nahe zu bringen. Es ist dies ein höchst merkwürdiger Zug der christlichen Lehre und eine Quelle ihres unerschöpflichen Reichthums, daß sie so ungeheuere Gegensätze, wie «unser Bruder und unser Gott» in ihren Dogmen vereinigt. Auch ist auffallend, daß die rationalistische Dogmatik nicht öfters diesen Ausspruch für sich angewendet hat. Baumgarten-Crusius hat das bedeutungsvolle Wort als Motto seiner Einleitung in die Dogmatik vorangestellt. —

Ueber den Terminus ἁγιάζω s. Beilage II. Nicht an sich, nur als ἁγιαζόμενοι haben die Gläubigen auf den Brudernamen Anspruch, wie er ihnen auch Röm. 8, 29. nur ertheilt wird, insofern sie σύμμορφοι τῆς εἰκόνος αὐτοῦ sind. — Das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ wird, gleichwie andere umfassende Ausdrücke der Schrift, bald in engerer, bald in weiterer Beziehung gebraucht, welchen allen indeß Ein Grundbegriff unterliegt, zu dem sie sich wie koncentrische Kreise verhalten. Dieser Charakter der Schriftsprache, nach welchem ein einziges Wort ein so großes

*) Eine ganz eigene Ansicht über dieses Citat stellt Schöttgen auf, und zwar eben um dasselbe mit der Tendenz des ersten und dritten mehr in Uebereinstimmung zu bringen.

Stadium durchmißt und, je nach der Anwendung bald einen minder vollen, bald einen reicheren Gehalt hat, mag dem formalistischen Dogmatiker eben so wie dem Sprachmeister unangenehm seyn, da ihm an den Unterschieden mehr als an der Einheit liegt, für die religiöse Anschauung und tiefere Spekulation liegt aber ein großer Reiz darin, die Einheit der Idee in der Einheit des Wortes anzuschauen. So ist der Kern und das Centrum des Begriffs υἱὸς θεοῦ in Christo gegeben, seine υἱότης spiegelt sich aber in vielfacher Abstufung in seinen Brüdern ab. Paulus bezeichnet Apg. 17, 28. mit dem Dichterworte alle Menschen als Gotteskinder, im volleren Sinne kommt der Name denen zu, welche der Sohn κατ' ἐξοχήν zu Söhnen gemacht hat Gal. 4, 4 — 6. Joh. 1, 12., Johannes gebraucht aber dasselbe εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ und ἐκ τῆς ἀληθειας auch von denen, in welchen — nach der Schulterminologie zu reden — nur die gratia praeparans thätig ist, wer Sinn für die Wahrheit hat, bevor er zu Christo kommt, ist ein werdendes Gotteskind im tieferen Sinne (Joh. 3, 21.) Joh. 8, 47. 18, 37. 1 Joh. 4, 6. Vgl. über den Begriff υἱὸς θεοῦ meinen Kommentar zur Bergpredigt S. 108. ff., und s. auch oben S. 98.

V. 12. 13. Die ersten zwei Citate sind, mit ganz geringer Umänderung, aus Ps. 22, 23. und Jes. 8, 17. entlehnt (das letztere haben die älteren Ausleger mit Unrecht für ein Allegat aus Ps. 18, 3. angesehen); das dritte aus Jes. 8, 18. Ueber das Verhältniß der alttestamentl. Stellen zu der Beziehung auf Christum s. Beilage I. — Was die letzte Stelle Jes. 8, 18. betrifft, so nimmt man gewöhnlich an, der nervus probandi liege darin, daß das Kindesverhältniß ebenso wie das Bruderverhältniß die Einheit der Natur darthue. Vielmehr wird man παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός als Bezeichnung der τέκνα, υἱοὶ θεοῦ anzusehen haben, so daß auch hier Christus als Bruder, als der ἀδελφὸς πρωτότοκος dargestellt wird.

V. 14. Während das ἔπρεπε V. 10. ohne weitere Motivirung hingestellt war, werden nunmehr die Motive davon angegeben. Man kann sagen, daß es zweie sind, von denen das erstere im Vordersatze in ἐπεί liegt, das zweite in dem Finalsatze mit ἵνα. Indeß stellt sich sofort das zweite als das Hauptmotiv heraus, indem die Menschwerdung nur die Er-

duldung des Todes möglich macht. Es verhält sich also etwa mit diesem ἐπεί und ἵνα wie mit dem doppelten ἵνα Röm. 5, 20. 21., wo nach unserer Ansicht ebenfalls der erste Satz mit ἵνα die Bedingung ausspricht, unter welcher nur der zweite Satz mit ἵνα realisirt werden konnte; noch entsprechender ist V. 17. das Verhältniß des ὅθεν ὤφειλεν zu dem Finalsatze ἵνα γένηται. Es kann Wunder nehmen, daß 1 Tim. 2, 5. Christus, wo er als μεσίτης θεοῦ κ. ἀνθρώπων erwähnt wird, nur ἄνθρωπος heißt, allein auch dort hat dies den Grund in der gleich nachfolgenden Erwähnung des Versöhnungstodes. — Wir müssen daher auch der von Calov als socinianisch bezeichneten Glosse von Grotius beitreten, daß σάρξ und αἷμα hier nicht bloß die Menschennatur anzeigt, sondern insbesondere das παθητὸν καὶ φθαρτόν. Dies fordert jedoch auch hier nicht bloß der Zusammenhang, sondern überhaupt der Gebrauch des Terminus; diese Materialität, welche aus Fleisch und Blut besteht, ist das Vergängliche Matth. 16, 17. 1 Kor. 15, 50. Gal. 1, 16. Ephes. 5, 12. Christus hat auch jetzt noch in der Verherrlichung ein σῶμα Phil. 9, 21., aber die Tage seiner σάρξ sind vorüber Hebr. 5, 7. — Das Perf. κεκοινώνηκε nicht mit Bengel zu erklären: respectu majoris partis, quae jam vixerat, tempore testimonii in Psalmo editi, vielmehr nach der eigentlichen Bedeutung des Perf. Bezeichnung des Zustandes, welcher aus der Handlung des κοινωνεῖν hervorgegangen. Ueber die Konstruktion mit dem gen. rei s. S. 35. Καταργεῖν ein echt paulinischer Ausdruck, welcher sich in den mannichfachsten Wendungen 25 Mal in den paulinischen Briefen findet, sonst aber — außer Luc. 13, 7., wo es in sinnlicher Bedeutung vorkommt — nur an unserer Stelle. In Luc. 13, 7. heißt es in sinnlicher, überall sonst in geistiger Bedeutung der Würksamkeit berauben (ἀεργὸν ποιεῖν). *)

*) Beza zu Röm. 3, 31. führt an — ohne jedoch eine Stelle anzugeben — Gregor von Nyssa habe das Wort als ein ungriechisches, von Paulus gebildetes, bezeichnet. Er meint wohl ohne Zweifel die Stelle in der schönen Rede des Kirchenvaters über 1 Kor. 15, 27. Opp. II. ed. Par. p. 19. Indeß, dort spricht Gregor nicht von der eigenthümlichen

Ebenso schwierig als wichtig ist die Entwickelung der diem Ausspruche zum Grunde liegenden Gedanken. Wir theiin den Inhalt, indem wir drei Fragen aufwerfen; 1) In wiern hat Christus durch seinen Tod den Tod zu nichte geacht? 2) In wiefern hat er durch seinen Tod den Teufel ı nichte gemacht? 3) In wiefern heißt der Teufel der Machtıber des Todes?

1) In wiefern hat Christus durch seinen Tod en Tod zu nichte gemacht? Oder, daß wir den Geınken in dem derbsten aller Oxymora aussprechen, in welches ın Luther in dem Osterliede von 1524. gekleidet hat: Was ill der wunderbare Jubel der Christen: «die Schrift hat verindet das, wie Ein Tod den andern fraß: ein Spott us dem Tod ist worden! Hallelujah!»? *) — Fragen wir die heologie des letzten Decenniums des vorigen Jahrhunderts,) erhalten wir eine ebenso dünne als deutliche Antwort, deren lachhall sich bei Kuinöl findet: durch die Auferstehung Chrii ist es aufs Deutlichste bewiesen, daß es ein jenseitiges Leen giebt — dies wird als der dogmatische Gehalt angegeben, ınd das Uebrige in unserm Ausspruch als bewußte oder unewußte jüdische Einkleidung angesehen; schon Grotius erählt hiebei von jüdischen abergläubischen Sagen über den Todesengel Sammael, danach Wetstein, Michaelis u. A. Eigenthümliche Ideen über die den Reden Christi und der Apoel bei θάνατος zum Grunde liegende Superstition hat Bretchneider zu verbreiten gesucht, zunächst in der Zeitschrift ür Christenthum und Gottesgelahrtheit in den Aufsätzen B. 7.

Bedeutung von καταργεῖν, sondern von ὑποταγή. Wenn er indeß auch ne Meinung ausspräche, so könnte man darauf nichts geben, denn er at dort von mehrern Worten behauptet, daß sie vom Apostel in eigenhümlicher Bedeutung gebraucht seien, von denen dies erweislich falsch ist, . meine Beiträge zur Spracherklärung des N. T. S. 27. Καταργεῖν indet sich bei den Klassikern, z. B. Eurip. Phoen. v. 760. in demselen Sinne wie bei Paulus.

*) Schon Chrysostomus in homil. XI. ad Rom. kennt dieses Oxymoron: θανάτου γὰρ θάνατος ὁ θάνατος αὐτοῦ γέγονεν. Der bawede Ausdruck Luthers: „wie ein Tod den andern fraß" gründet sich uf Jes. 25, 8. und 1 Kor. 15, 55.

H. 4. und B. 8. H. 3., dann im Lexikon, in der Dogmatik B. 2. S. 301. u. ſ. w. Die Apoſtel ſollen den natürlichen Tod als etwas Gutes und Naturgemäßes angeſehen haben und unter θάνατος nur den ewigen Seelenſchlaf im Hades verſtehen, welcher durch Adams Sündenfall über alle Seelen gekommen, ſo daß Chriſti und der Apoſtel Verdienſt in der Aufhebung dieſer Superſtition beſteht, und zwar — vermöge der damaligen Unfähigkeit des Volkes, es beſſer zu faſſen — vermittelſt einer minder bedenklichen Superſtition, nämlich der, daß der Kreuzestod Chriſti den Gläubigen aus dem Hades befreie. — Einen umfaſſenderen Gehalt als die neuere Theologie hat ſchon die ſocinianiſche und arminianiſche dem Ausſpruche gegeben. Nach Schlichting hat Chriſtus durch ſeinen Tod Tod und Teufel beſiegt, 1) inſofern auf den Tod die Erhöhung folgte und er im erhöhten Zuſtande den Satan völlig niederzukämpfen vermag; 2) inſofern auf den Tod Chriſti die Auferſtehung und Verherrlichung folgte, und durch dieſen höchſten Beweis der Wahrheit des Evangeliums die Menſchen dahin gebracht wurden, ſich Chriſto zu ergeben und ſo der Herrſchaft Satans ſich zu entziehen. Nach Limborch iſt jene Ueberwindung von Tod und Teufel bewürkt worden, 1) inſofern der Tod Chriſti als Bundesopfer den Glauben überhaupt ſtärkt, 2) inſofern der Tod Chriſti die Schuld aufhebt, 3) inſofern auf den Tod die Erhöhung folgt, vermöge deren Chriſtus das Reich der Sünde und des Todes ſtürzen kann. Die kirchlichen Dogmatiker zählen mehrfache Punkte vereinzelt auf, z. B. Gerhard, loc. theol. T. XVII. p. 48. liberavit nos a morte, 1) timorem mortis in nobis extinguendo, 2) mortem in aliquid melius commutando, 3) in media morte vivifica consolatione nos sustentando, 4) corpus nostrum suscitando. — Bevor wir zeigen, wie — nach unſerer Anſicht — Chriſtus den Tod zu nichte gemacht, erörtern wir die Frage, worin das Zunichtemachen des Todes durch Chriſtum beſtehe. Dabei iſt zunächſt auf Sach- oder auch zugleich Wortparallelen zu verweiſen: die vornehmſte iſt 2 Tim. 1, 10. καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου, ſodann 1 Kor. 15, 55. Offenb. 1, 18. 20, 14. 21, 4., womit aus Johannes die Stellen zu verbinden, in denen es

eißt, daß es für den Gläubigen keinen θάνατος mehr gebe
ſoh. 5, 24. 8, 51. 52. 11, 25. Es iſt nun einerſeits zu be-
nerken, daß im Zuſammenhange unſerer Stelle θάνατος nur
en leiblichen Tod bezeichnen kann, andererſeits aber, daß
eder hier noch in den johanneiſchen Stellen von einer Aufhe-
ung des Aktes des phyſiſchen Sterbens die Rede ſeyn
ann, denn dem bleiben auch die Gläubigen unterworfen, wes-
alb denn auch V. 15. nur von der Aufhebung der Furcht
or dem Tode und der Knechtſchaft unter den Tod die Re-
e iſt. Entſchieden beweiſend dafür, daß in Chriſti Sprache
«ſterben» nicht «dem phyſiſchen Tode entgehen» heißt, ſind
heils Joh. 11, 25. ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται, theils Joh. 11, 4., wo der Herr zuerſt von der Krank-
heit des Lazarus geſagt hat, ſie ſei οὐ πρὸς θάνατον, und
deſſen ungeachtet bald darauf erklärt: Λάζαρος ἀπέθανεν. Auch
bezeichnet der 2 Tim. 1, 10. gebrauchte Ausdruck καταργεῖν
τὸν θάνατον genau genommen nur ein Unwürkſammachen
(ἀεργὸν ποιεῖν), und als der poſitive Akt Chriſti wird ange-
gegeben die φανέρωσις der ζωὴ und ἀφθαρσία, welche φανέρωσις hier eine Bewürkung und nicht blos eine Beleh-
rung iſt. *) Ζωή und ἀφθαρσία verhalten ſich aber hier
wieder ſo zu einander, daß das erſtere causa iſt, daher auch
vorangeſtellt, das andere effectus, die ζωή iſt nämlich die ὄντως ζωή 1 Tim. 6, 19., welche den Tod überwindet, man beach-
te den merkwürdigen Ausdruck 2 Tim. 1, 1. κατ' ἐπαγγελίαν
ζωῆς τῆς ἐν χριστῷ, wo ζωή zunächſt das geiſtige Leben
in Chriſto bezeichnet, dann aber, worauf ἐπαγγελία ſchließen
läßt, wahrſcheinlich auch das ewige mit umfaßt. Dieſe ζωή
iſt mithin das βασιλεύειν ἐν ζωῇ διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ Röm. 5, 21., vergl. δικαίωσις ζωῆς Röm. 5, 18., ἡ χάρις
βασιλεύσει διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον. Daher denn auch
Joh. 5, 29. appoſitionsweiſe ἀνάστασις τῆς ζωῆς verbunden,
gegenüber dem ἀνάστασις κρίσεως. Hiermit ſtimmt denn auch

*) Baumgarten-Cruſius, bibl. Theol. S. 342.: „2 Tim. 1, 10. hat es nicht eigentlich damit zu thun, das Verdienſt Jeſu um die Lehre von der Unſterblichkeit darzulegen, ſondern, wie Jeſus die Befreiung vom Tode und Schattenreiche erworben habe, und wie ſo das Evangelium dieſe allenthalben verkündige.“

völlig überein, wenn es Joh. 5, 24. heißt: «der Gläubige sei schon jetzt zum Leben durchgedrungen,» und Joh. 4, 14. «Christus gründe einen Quell im Innern, dessen Wasser ins ewige Leben fließe.» Desgleichen wenn Joh. 6, 33. 40. 41. 44. 50. 51. von dem Lebensbrote, welches Christus giebt, gesagt wird: daß es eine ins ewige Leben bleibende Speise sei, und daß, wer davon esse, in Ewigkeit leben werde.» So dürfen wir denn also als Resultat aufstellen: das καταργεῖν τὸν θάνατον durch Christum besteht darin, daß er ein den Tod überwindendes wahres Leben im Menschen gründet, welches jenseits zur Vollendung gedeiht. Da nun aber dieses Leben keineswegs bloß durch den Tod Christi im Menschen begründet wird, so kann auch nicht ausschließlich dem Tode Christi die den Tod überwindende Kraft zugeschrieben werden, sondern nur vorzugsweise, weshalb sich denn unsere Frage so stellt: welches Moment kommt in dem ganzen Umfange der Wirksamkeit Christi zur Erwerbung der ζωὴ αἰώνιος für die Menschen seinem Tode zu? Unsere Antwort ist: vermöge der in ihm wohnenden Gottesfülle hat der Tod nur so viel Macht über Christum, als er ihm gestatten will, das Princip der Todesüberwindung aber hat das Haupt auch seinen Gliedern mitgetheilt. Οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θανάτου sagt Petrus von Christo Apg. 2, 24. Der Erlöser erklärt von sich selbst: er habe Macht, sein Leben aufzugeben und wieder zu nehmen, Joh. 10, 17. 18. *), und dasselbe liegt auch in Joh. 2, 19. Vermöge dessen behaupten wir, daß derjenige, welcher im Stande war, durch seinen bloßen Willen den Geist in entseelte Leichname zurückzurufen und das Verwesungsprinzip in ihnen zu überwinden, auch von sich selbst den Tod hätte abhalten können, wofern er es gewollt hätte; nachdem er sich aber demselben Preis gegeben und mit Freiheit sein Leben gelassen, auch mit Freiheit den heiligen Tempel seines Leibes

*) Es scheint mir, daß Lücke in seinem Kommentar diese Stelle nicht ohne Willkühr erklärt hat. Ich sehe keinen Widerspruch darin, wenn sonst die Auferweckung Christi dem Vater zugeschrieben wird, und hier dem Sohne; wird doch auch die Auferweckung der Christen bald dem Vater, bald dem Sohne zugeschrieben.

wieder genommen und denselben verklärt habe. Vielleicht daß diese Behauptung manchem auffällig erscheint. Sind wir aber nicht überzeugt, daß der Christus, welcher die Krankheit in dem Organismus Anderer zu überwinden vermochte, auch im Stande gewesen ist, in seinem eigenen Organismus sie von sich abzuhalten? Ist aber diese Kraft im absoluten Maaße da, so ist damit auch die Unterdrückung der Todesgewalt gegeben. Es wird nun auch in unserm Briefe jene Kraft der Todesüberwindung in Christo erwähnt in den bedeutungsvollen Ausdrücken Kap. 7, 16. 9, 14. Was aber das Haupt hat, das geht auch auf die Glieder über.

Auch sie empfangen ein solches Leben, vermöge dessen es einst von ihnen heißen wird: *οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται* Luc. 20, 36. Der Erscheinung nach werden sie jetzt, wo sie nur die Erstlinge des Geistes empfangen haben (Röm. 8, 23.), von Krankheit und Tod überwunden, indeß schon jetzt überwinden sie durch das Leben Christi in ihnen Krankheit und Tod dem Wesen nach, so daß, wie die ältern Theologen sich ausdrücken, ihr Tod nur die larva mortis ist, der Durchgang zu einer freien Entfaltung des in ihnen gegründeten Lebens, welches am Ende auch die materielle *φθόρα* überwindend ihre abgelegte leibliche Hülle verklären wird. Der, welcher Christum erweckt hat, wird, wie Paulus sagt, *διὰ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἐνοικοῦν ἐν ἡμῖν* am Ende auch unser *σῶμα θνητόν* beleben. Röm. 8, 11. *) «Das Ende der Werke Gottes ist die Verklärung der Leiblichkeit.» Das *καταργεῖν τὸν θάνατον* in der Gemeinde hat demnach zwei Stufen: die eine, wo der Tod dem Wesen nach überwunden ist, aber der Erscheinung nach noch bleibt; die andere, wo er auch der Erscheinung nach überwunden wird. Von diesem letzten *καταργεῖν* ist 1 Kor. 15, 26. die Rede. Erst damit ist denn auch der Hades aufgehoben, welcher so lange besteht, als die materielle Welt noch

*) Es ließe sich hier gerade wie Joh. 6, 57. *διά* mit dem Accusativ wie sonst *διά* mit dem Genitiv fassen, indeß kann man auch bei der Bedeutung wegen stehen bleiben, zumal da diese das durch mit in sich begreifen kann und noch einen größern Umfang hat.

nicht durch den Geist verklärt ist, daher auch erst am I Ende der Hades sammt dem Tode überwunden wird. 1. 15, 55. Offenb. 20, 14.

Obwohl nun der Hauptgedanke des Verfassers, wie V. 15 zeigt, eben der ist, daß Christus den Tod zu nicht macht, so wählt er doch den Ausdruck, daß er den T den Machthaber des Todes zu nichte gemacht, wodurch die Todesüberwindung nicht als ein physischer, sondern al ethischer Proceß darstellt. Wir fragen demnach:

2) In wiefern hat Christi Tod den Teufe nichte gemacht? Daß sein Tod ein Gericht über den fel war, spricht Christus selbst aus Joh. 12, 31. In wie Darauf kann man im Allgemeinen antworten: in sofe durch sein Leben und seinen Tod die Macht des Reiches Bösen gebrochen. Luc. 10, 18. Fragen wir aber speci was hat unser Verfasser an unserer Stelle unter der Ueber dung der Macht Satans verstanden? so werden wir die gleich mit Rücksicht auf V. 15. so ausdrücken können: stus hat durch seinen Erlösungstod dem Satan das Recht nommen, die Menschen nach dem Tode unselig zu mache der Mangel an der δικαιοσύνη und ζωή, und Unseligkeit korrelate Begriffe, so daß, wo jener statt findet, auch statt finden muß. Christus aber hat durch seinen Tod Seinigen die αἰώνιος κληρονομία erworben 9, 15., ist durch ne recht bestandenen Todeskämpfe αἴτιος τῆς σωτηρίας ἡμῶ worden 5, 7 — 9., hat bewirkt, daß durch den zerrissenen hang seines irdischen Lebens hindurch die Gläubigen in Allerheiligste dringen 10, 19. 20., womit Beilage II. zu ver chen. Hiermit stimmt denn zusammen, wenn Paulus rü daß dem Tode sein Stachel genommen, welches die Sünd 1 Kor. 15, 56 57.

3) Fragen wir nun noch: in wiefern wird dem T fel die Macht über den Tod beigelegt? Hier gen nun die Ausleger zur Erläuterung rabbinische Stellen den Todesengel Sammael bei, welcher auf der Schlange tend die Eva verführt habe u. s. w. Man findet diese St am vollständigsten bei Buxtorf im Lex. und bei Eisenm

er, welchen letztern auch Schöttgen excerpirt hat, womit
a vergleichen, was Hackspan in der gelehrten Abhandlung
e angelorum daemonumque nominibus §. 42. 43. über den
odesengel beibringt in seiner Sylloge dissertt. 1663. Was
llen indeß diese Stellen beweisen? Nach einigen Modifikatio-
n der rabbinischen Sage wird allerdings von Sammael,
enso wie von Asasel und Asmodai, geredet, als wäre es
n eigener Engel; nach der gangbarsten Vorstellung ist Sam-
ael aber nur ein anderer Name für Satan, wie dieses
on Maimonides more nebochim II, c. 30. beweiset. Daß
er durch Satan der Tod in die Welt gekommen, ist ja schon
s Weisheit 2, 16. bekannt. Man darf nun aber auch, die-
n Satz: daß Satan die Macht über den Tod habe, nicht als
ne vereinzelte Notiz ansehen, vielmehr hängt dies ja nothwen-
g mit der ganzen Lehre vom Satan zusammen. Der Urheber
s Bösen auf der Erde ist ja auch der Urheber aller seiner
lgen. Tiefer hinabsteigend nennt ja Christus selbst auch das-
ige in der Natur, was Tod verbreitend ist, δύναμις τοῦ
θροῦ Luc. 10, 19. Noch mehr versinnlicht erscheint derselbe
edanke, daß der Tod von dem Urheber des Bösen abhängig
, im Evang. Nicod. ed. Thilo p. 736., wo der Hades als
ene Person den Satan anredet: ὦ ἀρχιδιάβολε, ἡ τοῦ θα-
άτου ἀρχή, ἡ ῥίζα τῆς ἁμαρτίας, τὸ τέλος παντὸς κακοῦ. *)
er Ausdruck κράτος ἔχων τοῦ θανάτου weist darauf hin,
ß der Tod selbst eine Macht sei, welche, obwohl ursprüng-
h der menschlichen Natur fremd, doch jetzt über dieselbe κυ-
ίει, βασιλεύει Röm. 6, 9. 5, 14.

*) Ein großer Theil des ev. Nicod. ist als ein romanhafter Kommen-
r zu unserer Stelle und der 1 Kor. 15. anzusehen, und verhält sich
den Aussprüchen des N. T. gerade so, wie die Legenden der Rabbi-
n und des Kuran zum N. T. Gleichwie indeß auch durch das unförm-
he Gewand rabbinischer und muhammedanischer Tradition hindurch zu-
llen noch die schöne Urform erkenntlich ist: so auch im Evang. Ni-
d., wenn man nur immer die Idee aus dem rohen Gewande entwi-
lt. So z. B. wenn es von Christo — der doch nur dem πνεῦμα nach
den Hades kommt, — nichts desto weniger heißt, daß er in menschli-
her Gestalt dort erschienen sei, oder daß der begnadigte Schächer sein

V. 15. Hier hat zunächst der Gebrauch des Demonstr. τούτους etwas Auffallendes, da man entweder πάντες ὅσοι erwarten würde, oder ὅσοι im Vordersatze und τούτους im Nachsatze. Es haben daher auch Luther, Schulz, de Wette ohne Weiteres übersetzt «diejenigen, welche», genau die Itala «hos, qui.» Es bleibt nichts übrig, als entweder die Annahme, daß es ad sensum konstruirt sich auf das vorangegangene τὰ παιδία zurückbeziehe, oder — was ich noch vorziehen möchte — eine Voraufnahme des Demonstr. anzunehmen, wie sie sich z. B. Herodian 4, 15, 11. findet: ἐπειρῶντο δὲ οἱ μὲν βάρβαροι, πολύ τι τῷ πλήθει τούτων ὑπερέχοντες, κυκλώσασθαι τοὺς Ῥωμαίους, statt κυκλώσασθαι τοὺς Ῥωμαίους, πολύ τι τῷ πλήθει ὑπερέχοντες αὐτῶν oder τούτων. — Daß der Infin. ζῆν, wenn er wie hier substantivisch steht, kein Adjektiv bei sich haben könne, ist von Abresch, wiewohl mit Unrecht, behauptet worden, s. z. B. Ignatius ad Trall. c. 9. τὸ ἀληθινὸν ζῆν. — Fraglich kann die Verbindung des Gen. δουλείας seyn, ob es nämlich, wie von fast Allen angenommen wird, mit ἔνοχοι zu konstruiren, oder mit dem Verbum ἀπαλλάξῃ, welches letztere nach dem Vorgange de Rhörs Abresch und Böhme vertheidigen. Der Grund, welchen Abresch angiebt, daß ἔνοχοι gewöhnlicher mit dem Dativ verbunden werde, hat kein Gewicht. Wenn Böhme hervorhebt, daß unser Schriftsteller den Hauptbegriff des Nachdrucks halber an das Ende der Sätze zu stellen pflege, so ist dies wenigstens ein prekärer Grund. Schäfer geht so weit, gegen Hermann und Bremi zu behaupten, daß die Griechen und Lateiner bei der Wortstellung auf die Emphasis des Sinnes gar nicht, und lediglich auf den Wohlklang gesehen, appar. ad Demosth. I. 347. 400: omnino falsissimum mihi videtur de vocum collocatione iudicium in liberrima linguae

---

Kreuz ins Paradies mitgenommen habe u. s. w. Anstatt durch das N. T. geleitet aus der groben Leiblichkeit solcher Traditionen den Geist zu entlocken, hat man aber, besonders seit Wetstein und Semler, durch diese Traditionen geleitet, den Geist des N. T. in grobe Körperlichkeit verwandelt, und hat dies mit dem Namen historischer Interpretation belegt.

graecae latinaeque syntaxi, quae ad aurium sensum numerorumque suavitatem aut gravitatem fere exigeretur. Wenn dies nun auch nicht völlig in dieser Ausdehnung wahr ist, so doch im Allgemeinen, und im Griechischen noch mehr als im Lateinischen, wo sich ja allerdings bestimmte Regeln für emphatische Wortstellung geben lassen. An unserer Stelle wäre jedenfalls durch die von Böhme angenommene Konstruktion gegen die logische Klarheit gefehlt, wie gegen die Gesetze der Euphonie; indeß urgirt jener Kommentator auch noch einen andern Grund, daß nämlich ἀπαλλάξῃ nicht wohl ohne Genitiv stehen könne. Dies ist nun auch richtig, ἀπαλλάττειν ist = ἀλλάττειν ἀπό τινος. Zwar hat man durch eine Ellipse von φόβου helfen wollen; was jedoch Kuinöl zu ihrer Vertheidigung beibringt, gehört nicht hierher. Stände ἀπαλλάξῃ statt am Anfange am Schlusse des Satzes, so würde allerdings mit allem Fuge das dazu gehörige Pronomen αὐτοῦ (φόβου) weggelassen werden können, s. Winer S. 128 und die daselbst angeführten Schriftsteller. Bei der gegenwärtigen Stellung des Wortes dürfte jedoch kaum eine Ellipse zulässig seyn. Ich wage nicht, zwischen beiden Konstruktionen zu entscheiden, der Sinn bleibt übrigens derselbe. Φόβος und δοῦλος sind korrelate Begriffe Röm. 8, 15. und stehen der παῤῥησία gegenüber, mit welcher die υἱοί dem θρόνος τῆς χάριτος nahen K. 5, 16. 10, 22. Diese christliche παῤῥησία bezieht sich nun auch auf das, was jenseit des irdischen Todes liegt. Man könnte darauf fallen, aus Röm. 8, 21. δουλεία τῆς φθορᾶς hier zu vergleichen. Bei genauerer Erwägung zeigt sich jedoch, daß die Parallele nur scheinbar ist.

V. 16. Dem Geschlecht — das ist der Gedanke des Vf's — mußte der Göttliche einverleibt werden, welches zu retten war, und dieser Gedanke wird auf eine solche Weise ausgesprochen, daß abermals das Bedenken seiner Erniedrigung unter die Engel beseitigt wird.

Wir haben hier einen in der Geschichte der Exegese außerordentlichen Fall. Daß nämlich ohne einen einzigen testis veritatis Jahrhunderte lang ein Satz in der Kirche gegen alle Sprachgesetze aufgefaßt und erklärt worden sei, dafür wird

man nicht leicht ein Beispiel finden; — unser Vers bie
indessen ein solches dar. Den einzigen Chrysostomus a
genommen *) finden wir von den ersten Jahrhunderten
Kirche bis in das sechszehnte ohne einen einzigen Widersp
eine Auslegung angenommen, welche nach den Gesetzen
Sprache offenbar verwerflich ist. Die Itala übersetzt:
enim statim angelos adsumsit, in dem Sinne: «er hat nicht
Natur der Engel angenommen» die Vulg.: nusquam e
angelos apprehendit, Ambrosius, Vigilius Tapf.:
cepit. Die Peschito: ܠܐ ܒܡܠܐܟ̈ܐ ܐܚܕ ܠܐ ܒܪ ܐܦ
«er hat nicht von den Engeln (etwas) angenommen,» w
wahrscheinlich auch ausgedrückt seyn soll: «er hat nicht
Natur angenommen.» Auch die koptische Uebersetzung
non induit. Denselben Sinn drücken Luther und die übr
protestantischen Uebersetzungen aus, und ebenso erklären
Theodoret an sämmtliche Interpp. bis auf Castellio,
unsers Wissens den ersten, welcher die sprachgemäße Erklä
eingeführt hat. Er hat nämlich zuerst übersetzt: (die erste A
seiner Uebersetzung 1551.) non enim angelis opitulatur.
auch nachdem diese richtige Uebersetzung ans Licht getr
hat weder Erasmus, noch Calvin, noch Beza, nod
Anderer der sprachkundigen Männer jener Zeit ihre Vertt
gung übernommen. Vielmehr donnert Beza gegen die
ventliche Neuerung des ihm so verhaßten Castellio.
williger fand die neue Erklärung bei den Socinianern Au
me, zuerst bei dem scharfsinnigen Enjeddin (nicht bei
cin selbst, wie Maresius sagt), der Castellio wied
mit scharfer Rüge Beza's in Schutz nimmt, dann bei C
Schlichting — nachher bei den Arminianern, Grot
Limborch, bis denn auch katholische und evangelische

*) Es gehört nämlich die Stelle, worin Chrysostomus diesen
erklärt, unter diejenigen, wo eine fremde Hand in den Text ge
hat, vgl. weiter unten zu Kap. 4, 2. Daß Chrysostomus di
deutung von ἐπιλαμβάνεσθαι und ἀναλαμβάνειν unterscheidet,
die Worte: ἐξ αὐτῶν (τ. Ἰουδαίων) ἐστιν ἡ σωτηρία, ὅτι ἐκείνων
λάβετο πρώτων, ὅτι ἐκεῖθεν ἀνέλαβε σάρκα, hierauf folgen aber
welche keinen Sinn geben.

ogen dafür auftreten, unter den katholischen Theologen zuerst der scharfsinnige Rivera (1606 st. 1614), beide indeß ohne sich mit der traditionellen Erklärung in Krieg einlassen zu wollen. Rivera sagt: libentius fatebor non intelligere sensum Pauli, quam tot patrum explicationi contradicere. Als die Uebersetzer vom Port royal die neue Uebersetzung aufnahmen, mußten sie selbst von R. Simon Tadel vernehmen. S. dessen hist. des commentt. du N. T. p. 922. Das Verdienst der gründlichsten Vertheidigung kommt dem Cameronius zu. Seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts bleibt in der That die ältere Erklärung nur das Eigenthum strenger antisocinianischer Polemiker. S. von den Reformirten Maresius, hydra Socinianismi II, p. 522, von den Lutheranern Scherzer, colleg. Antisocin. (1672.) p. 396. Calov, synopsis controvers. (1685.) p. 77.; indeß s. auch den Komm. von Seb. Schmid und Christ. Wolf.

Als falsch erweiset sich jene ältere Erklärung aus folgenden Gründen: 1) ἐπιλαμβάνεσθαι mit dem Gen. *) hat die Bedeutung: «Jemanden an einem Theile des Körpers anfassen, insbesondere an der Hand, um ihm zu helfen.» Sirach 4, 12. Jerem. 51, 32., sodaß die Vulg. richtiger als die Itala apprehendit gebraucht hat, nur daß dieses Zeitwort wiederum nicht vom Annehmen der menschlichen Natur verstanden werden kann; **) 2) ἐπιλαμβάνεται steht im Präsens, wozu auch Kuinöl bemerkt: praesens vim aoristi habet. ***)

*) Vgl. über das Wort Wyttenbach zu Plut. Moralia I. p. 560. Ex., Anecdota Hemsterhusiana ed. de Geel I. 135.

**) Auf eigenthümliche Weise haben Theophylakt und Oekumenius die traditionelle dogmatische Erklärung mit der dem Sprachgebrauche gemäßen zu verknüpfen gesucht. Sie nehmen ἐπιλαμβάνεσθαι im Sinne von δράσσεσθαι und darnach sagt Oekumenius: τὸ ἐπιλαμβάνεται δηλοῖ, ὅτι ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ἐφεύγομεν οἱ ἄνθρωποι, ὁ δὲ χριστὸς ἐδίωκε, κ. διώκων ἔφθασε, κ. φθάσας ἐπελάβετο· οὐκ ἀγγέλων φύσεως ἐδράξατο οὐτὲ ἀνέλαβεν, ἀλλ' ἀνθρωπίνης. Zu dieser wunderlichen Meinung bekennt sich auch Daniel Heinse in den exercitt. sacrae p. 556., der sie aber fälschlich als Erklärung des Chrysostomus anführt, und Justinian.

***) Während auf der einen Seite unsere neueren Exegeten fast mit allzu großer Liebhaberei einer par force Jagd auf Hebraismen obliegen, hat ein

Vielmehr ist das Erlösungswerk als ein durch die Menschwerdung Christi angefangenes, aber stets fortgehendes gedacht. Würde jedoch ἐπιλαμβάνεσθαι vom Annehmen der menschlichen Natur erklärt, so müßte der Aorist oder das Perfektum stehen; 3) «Mensch werden» kann nicht heißen λαμβάνειν oder ἀναλαμβάνειν τοὺς ἀνθρώπους, nicht einmal ἀνθρώπους γενέσθαι, dafür müßte nothwendig stehen τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων ἀναλαμβάνειν (dies Wort vom Anziehn der Kleider häufig gebraucht) oder ἄνθρωπον γενέσθαι — viel weniger kann aber ἐπιλαμβάνεσθαι c. gen. jene Bedeutung haben; 4) dieser Satz mit γάρ soll den Satz μετέσχε σαρκὸς καὶ αἵματος erläutern, bei jener Auffassung würde aber idem per idem gesagt. — Ganz eigenthümlich ist der Gedanke von Schulz, θάνατος als Subjekt anzunehmen: «der Tod ergreift ja nämlich nicht Engel, sondern Menschenkinder, darum mußte den Menschen der Erlöser zu Hülfe kommen;» ἐπιλαμβάνεσθαι bezeichnet allerdings auch den heftigen Angriff, z. B. von Krankheiten (Epilepsie), da jedoch das natürliche Subjekt eben der ist, von dessen Erlösungsthätigkeit vorher die Rede war, so hätte man doch nur zu dieser Beziehung Veranlassung, wenn sich auf andere Weise gar kein passender Sinn ergäbe.

Noch ist aufmerksam zu machen, woher wohl Luthern in seiner Uebersetzung das nirgend gekommen ist? Er hat sich — wie denn überhaupt seine ersten Bearbeitungen des N. T. nicht minder als die Psalterübersetzung von der Vulg. abhängig waren — auch hier an die Vulgata angeschlossen, das nusquam aber in derselben scheint daher gekommen zu seyn, daß δή που getrennt gelesen wurde, sodaß man που auf eine Bibelstelle bezog, vgl. δέ που V. 6.: «in keiner biblischen Stelle heißt es, daß er» u. s. w. So erklären auch noch Seb. Schmid, Coccejus.

---

neuerer Exeget, Holzhausen in seinem Kommentar zum Briefe an die Epheser, dieselben im weitesten Sinne wieder eingeführt. Nach ihm steht in Stellen, wie Joh. 8, 29. 15, 8. 1 Kor. 9, 20. der Aorist präsentisch und zwar nach hebräischem Sprachgebrauch, s. S. 53. in jenem Werke.

Warum steht aber nicht, was man als den natürlichen Gegensatz von ἀγγέλων erwartet hätte, τῶν ἀνθρώπων, sondern σπέρματος Ἀβραάμ? Es könnte σπέρμα Ἀβραάμ im geistigen Sinne gesetzt seyn, wie auch Böhme annimmt, so daß es jene ächten Abrahamskinder bezeichnete, die eigentlich das Wort der Weissagung vor Augen hatte (Röm. 9, 6. 7. 8.), und das sind die, welche in die Fußtapfen seines Glaubens treten (Röm. 4, 10. Gal. 3, 8. 9.). Eine solche geistige Fassung des Ausdrucks läge auch bei unserm Verfasser nicht fern, da auch er die Prädikate des äußeren Gottesvolkes im tiefsten Sinne auf die Christen überträgt, vgl. λαός V. 17, 4, 9. 13, 12. mit 1 Ptr. 2, 9. Tit. 2, 24. Gal. 6, 16. Allein an unserer Stelle ist der Hauptbegriff die Leiblichkeit derer, denen der Erlöser zu Hülfe kommt. Daß nun der Verfasser würklich auf Israel die Erlösung beschränkt habe, wird man schon wegen des ὑπὲρ παντός V. 9. nicht sagen dürfen. Es scheint am besten, den Grund dieser Ausdrucksweise darin zu suchen, daß der Verf. dabei auf die Verheißungen, welche dem Samen Abrahams geschahen, Rücksicht nimmt. Eben dadurch sind wohl auch die Ausleger darauf geführt worden, δήπου auf Schriftstellen zu beziehen.

V. 17. In ähnlichem Verhältniß, wie ἐπεί und ἵνα in V. 14., tritt hier ὅθεν und ἵνα ein. Die V. 14. erwähnte Ueberwindung des Satan setzte schon die Erlösung und den erlösenden Tod voraus. Unser Vers ist eine Explikation jener Voraussetzung. Um Satan zu überwinden, mußte er Hoherpriester seyn; um dieses zu seyn, mußte er ἐλεήμων seyn, und damit er dieses seyn könne, war es nöthig, seinen Brüdern gleich zu werden. Ueber die Realisirung der Priesteridee in Christo s. Beilage II. — Ἐλεήμων kann mit ἀρχιερεύς als Adjektiv verbunden, oder auch für sich genommen werden, obwohl das Letztere vorzuziehen ist, weil sonst das ἐλεήμων ebenso wie das πιστός mit dem τὰ πρὸς τὸν θεόν in Verbindung gesetzt würde; ἐλεήμων bezieht sich auf das Verhältniß Christi zu den Brüdern, πιστός auf das zu Gott, der in Christo und durch ihn die Versöhnung vollzieht, indeß darf doch nicht τὰ πρὸς τὸν θεόν = πρὸς θεόν genommen werden, wie dies Ben-

nicht durch den Geist verklärt ist, daher auch erst am letzten Ende der Hades sammt dem Tode überwunden wird. 1. Kor. 15, 55. Offenb. 20, 14.

Obwohl nun der Hauptgedanke des Verfassers, wie auch V. 15 zeigt, eben der ist, daß Christus den Tod zu nichte gemacht, so wählt er doch den Ausdruck, daß er den Teufel, den Machthaber des Todes zu nichte gemacht, wodurch sich die Todesüberwindung nicht als ein physischer, sondern als ein ethischer Proceß darstellt. Wir fragen demnach:

2) In wiefern hat Christi Tod den Teufel zu nichte gemacht? Daß sein Tod ein Gericht über den Teufel war, spricht Christus selbst aus Joh. 12, 31. In wiefern? Darauf kann man im Allgemeinen antworten: in sofern er durch sein Leben und seinen Tod die Macht des Reiches des Bösen gebrochen. Luc. 10, 18. Fragen wir aber specieller: was hat unser Verfasser an unserer Stelle unter der Ueberwindung der Macht Satans verstanden? so werden wir dies zugleich mit Rücksicht auf V. 15. so ausdrücken können: Christus hat durch seinen Erlösungstod dem Satan das Recht genommen, die Menschen nach dem Tode unselig zu machen — der Mangel an der δικαιοσύνη und ζωή, und Unseligkeit sind korrelate Begriffe, so daß, wo jener statt findet, auch diese statt finden muß. Christus aber hat durch seinen Tod den Seinigen die αἰώνιος κληρονομία erworben 9, 15., ist durch seine recht bestandenen Todeskämpfe αἴτιος τῆς σωτηρίας ἡμῶν geworden 5, 7 — 9., hat bewirkt, daß durch den zerrissenen Vorhang seines irdischen Lebens hindurch die Gläubigen in das Allerheiligste dringen 10, 19. 20., womit Beilage II. zu vergleichen. Hiermit stimmt denn zusammen, wenn Paulus rühmt, daß dem Tode sein Stachel genommen, welches die Sünde sei. 1 Kor. 15, 56 57.

3) Fragen wir nun noch: in wiefern wird dem Teufel die Macht über den Tod beigelegt? Hier bringen nun die Ausleger zur Erläuterung rabbinische Stellen über den Todesengel Sammael bei, welcher auf der Schlange reitend die Eva verführt habe u. s. w. Man findet diese Stellen am vollständigsten bei Buxtorf im Lex. und bei Eisenmen-

ger, welchen letztern auch Schöttgen excerpirt hat, womit zu vergleichen, was Hackspan in der gelehrten Abhandlung de angelorum daemonumque nominibus §. 42. 43. über den Todesengel beibringt in seiner Sylloge dissertt. 1663. Was sollen indeß diese Stellen beweisen? Nach einigen Modifikationen der rabbinischen Sage wird allerdings von Sammael, ebenso wie von Asasel und Asmodai, geredet, als wäre es ein eigener Engel; nach der gangbarsten Vorstellung ist Sammael aber nur ein anderer Name für Satan, wie dieses schon Maimonides more nebochim II, c. 30. beweiset. Daß aber durch Satan der Tod in die Welt gekommen, ist ja schon aus Weisheit 2, 16. bekannt. Man darf nun aber auch diesen Satz: daß Satan die Macht über den Tod habe, nicht als eine vereinzelte Notiz ansehen, vielmehr hängt dies ja nothwendig mit der ganzen Lehre vom Satan zusammen. Der Urheber des Bösen auf der Erde ist ja auch der Urheber aller seiner Folgen. Tiefer hinabsteigend nennt ja Christus selbst auch dasjenige in der Natur, was Tod verbreitend ist, *δύναμις τοῦ ἐχθροῦ* Luc. 10, 19. Noch mehr versinnlicht erscheint derselbe Gedanke, daß der Tod von dem Urheber des Bösen abhängig ist, im Evang. Nicod. ed. Thilo p. 736., wo der Hades als eigene Person den Satan anredet: *ὦ ἀρχιδιάβολε, ἡ τοῦ θανάτου ἀρχή, ἡ ῥίζα τῆς ἁμαρτίας, τὸ τέλος παντὸς κακοῦ.* *) Der Ausdruck *κράτος ἔχων τοῦ θανάτου* weist darauf hin, daß der Tod selbst eine Macht sei, welche, obwohl ursprünglich der menschlichen Natur fremd, doch jetzt über dieselbe *κυριεύει, βασιλεύει* Röm. 6, 9. 5, 14.

*) Ein großer Theil des ev. Nicod. ist als ein romanhafter Kommentar zu unserer Stelle und der 1 Kor. 15. anzusehen, und verhält sich zu den Aussprüchen des N. T. gerade so, wie die Legenden der Rabbinen und des Kuran zum N. T. Gleichwie indeß auch durch das unförmliche Gewand rabbinischer und muhammedanischer Tradition hindurch zuweilen noch die schöne Urform erkenntlich ist: so auch im Evang. Nicod., wenn man nur immer die Idee aus dem rohen Gewande entwickelt. So z. B. wenn es von Christo — der doch nur dem *πνεῦμα* nach in den Hades kommt, — nichts desto weniger heißt, daß er in menschlicher Gestalt dort erschienen sei, oder daß der begnadigte Schächer sein

ſcheint, auch der Begriff der Wahl negirt. Wie kann alſo bei ihm von einem πειρασθῆναι die Rede ſeyn? Man kann antworten: inſofern doch in abstracto gedacht die Möglichkeit des Sündigens bei dem zweiten Adam ebenſo wenig als beim erſten auszuſchließen iſt, und Alles dasjenige bei ihm eintrat, was, wenn es bei andern Adamskindern einträte, die Sünde erwecken würde — wie Schleiermacher in der 2ten Adventspredigt 1832. über Hebr. 4, 15. ſagt: «ſeine menſchliche Seele hatte dieſelbe Beweglichkeit in allen Stücken, welche die unſrige hat; der Gegenſatz von Luſt und Unluſt, von Freude und Schmerz, wie in der unſrigen, war auch in ſeiner Seele, und in ſolchen Gegenſätzen ſeine Kraft bewähren müſſen — das heißt Verſuchtwerden. Alles alſo, was uns innerlich bewegt, und ſo, daß uns hernach daraus die Sünde entſteht, das bewegte ihn auch, aber ohne daß die Sünde daraus entſtand.» Unſerer Anſicht nach iſt jedoch der Begriff der Verſuchung noch beſtimmter auf den Erlöſer anwendbar, ſodaß wir die Qual der Wahl auch von ihm nicht zu entfernen haben. Es muß zunächſt gefragt werden: an welche πειρασμοί denkt unſer Verf.? Nicht an den in der Wüſte, ſondern an die Leidenskämpfe der letzten Tage und Stunden, dies zeigt 5, 7. 8. und der Endzweck, aus den πειρασμοί des Erlöſers für die durch Drangſal angefochtenen Chriſten Troſt zu entlehnen, daher denn auch 4, 15. συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν. In dieſen Kämpfen des Erlöſers fand nun aber würklich eine Qual der Wahl ſtatt, zwar nicht zwiſchen dem, was Gottes Willen gemäß und was demſelben entgegen, aber zwiſchen dem, was der leidensfähigen menſchlichen Natur gemäß und entgegen. Wäre dem nicht ſo, wie konnte der Erlöſer ſeinen Willen hier von dem des Vaters unterſcheiden und ſagen: «nicht mein, ſondern dein Wille geſchehe»? Das Leiden an ſich, ohne Beziehung auf den göttlichen Willen, war nicht ſein Wille, und als er es erwählte, erwählte er es eben nur, inſofern er den Willen Gottes darin erwählte, welches nicht ohne Qual und Kampf abgehen konnte. Bei ſolchem Kampfe fand aber deshalb keine Sünde Statt, weil 1) die Leidensſcheu in der menſch-

lichen Natur an sich nicht sündlich ist, *) 2) weil unter der Form des göttlichen Willens gedacht Christus das Leiden sofort erwählte. Wie er Joh. 4. sagt: daß es seine Speise sei, des Vaters Willen zu thun, so war es auch seine Speise, ihn zu leiden. Unserer Ansicht nach ist nun aber auch bei dem πειρασμός in der Wüste die Qual der Wahl nicht ausgeschlossen zu denken. Halten wir uns an die Andeutung Luk. 4, 13. und Joh. 14, 30. so leiten diese zwei Stellen, wie es scheint, darauf hin, daß die Kämpfe in den letzten Leidenstagen und jene in der Wüste etwas Verwandtes haben. Dieses finden wir nun darin, daß der Kampf in der Wüste im Allgemeinen auf dasselbe gerichtet ist, worauf sich der in Gethsemane und Golgatha insbesondere richtet. Es ist hier nicht der Ort, uns über die Versuchungsgeschichte ausführlich zu erklären, aber so viel müssen wir doch andeuten: Unserer Ansicht nach spricht der Erlöser in den drei versuchenden Akten koncentrirt die drei Richtungen aus, nach denen hin die ihm verliehene göttliche Machtvollkommenheit hätte gemißbraucht werden können. Denken wir uns einen Andern als ihn mit dieser Machtvollkommenheit begabt, so konnte die Versuchung entstehen, vermittelst derselben sofort Genuß, Ehre und Herrlichkeit zu suchen: hierauf beziehen sich die drei Versuchungen. Und wäre dies geschehen, so wäre eben hiermit dem Satan statt Gott gedient worden. Wenn nun die Leidensscheu der menschlichen Natur vorzog, anstatt durch die Dornen- und Kreuzbahn langsam zur τελείωσις, zur δόξα und τιμή durchzudringen (5, 9. 2, 9. 12, 2.), sofort der Herrlichkeit theilhaftig zu werden, so liegt hierin noch nichts Sündliches; vielmehr muß die menschliche Natur das Uebel fliehen und den ungetrübten Zustand suchen; auch hier wäre die Sünde erst eingetreten, sobald das Uebel, als die ἐντολὴ τοῦ πατρός angesehen und dennoch geflohen worden wäre. Aber der, welcher Fünftausende speist,

*) Sehr richtige Bemerkungen hierüber hat Hasert in dem Aufsatze über die Versuchungsgeschichte in den Stud. und Krit. 1830. Heft 1. gemacht. Höchst lesenswerth ist auch die treffliche Abhandlung von Olshausen über das Zagen des Erlösers in seinen letzten Leiden, welche sich in dem Knappischen Taschenbuch: Christoterpe 1833. findet.

lebt von Almosen, der, welcher allen Andern geholfen hat, läßt sich am Kreuze zurufen, daß «er sich selbst nicht helfen könne,» der, welcher — mit Claudius zu reden, — unter dem durch und durch gewirkten Rock den Blitz und Donner des Himmels trägt, und selbst sagt, daß zwölf Legionen Engel zu seinem Dienste bereit seien Matth. 26, 53., hat nicht, wo er sein Haupt hinlege. Dies ist es, was der Erlöser, anstatt dessen, was Satan ihm anbot, erwählt hat, und wenn dies mit Freiheit zu ergreifen ihm Kampf kostete, so liegt darin ebenso wenig etwas Sündliches, als wenn der unter der Last der Trübsal seufzende Christ zu gleicher Zeit ruft: «Vater, dein Wille geschehe» — und: «erlöse uns von allem Uebel!»

Drittes Kapitel.

Bei der Treue und Erhabenheit unsers Hohenpriesters lasset uns an ihm festhalten, ungeachtet der schon empfangenen Gnadengaben könnte uns sonst dasselbe Schicksal der Verwerfung treffen, was jene in der Wüste traf, die doch vorher auch schon so große Gnade empfangen hatten.

V. 1—6. Schauet Christum an, der Gott so treu ist, wie Moses, und doch so hoch über Moses steht.

V. 1. Die Rede knüpft unserer Ansicht nach vorzüglich an das Prädikat πιστός in 2, 17. an. Er blieb πιστός in den πειρασμοῖς, so soll denn die Gemeinde auf ihn sehen, um es ebenfalls zu seyn. Κλῆσις ein pauliniſcher Begriff. Bei ἐπουράνιος fragt man, ob es das sei, was vom Himmel stammt (6, 4. 12, 25.), oder das, was zum Himmel führt? Dieselbe Frage ist Philipp. 3, 14. bei ἡ ἄνω κλῆσις τοῦ θεοῦ aufgeworfen worden. 1 Tim. 6, 12. ist als Objekt der κλῆσις die αἰώνιος ζωή angegeben, ebenso in unserm Briefe 9, 15. die αἰώνιος κληρονομία, vgl. ἐλπὶς τῆς κλήσεως Eph. 1, 18. Auch

paßt dieſe Beziehung zum paränetiſchen Zwecke, das Irdiſche daranzuſetzen für das Himmliſche, vgl. 10, 34. *τὴν ἁρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς προσεδέξασθε, γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοῖς κρείττονα ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσαν.* — Einzig im N. T. iſt in dieſer Stelle *ὁ ἀπόστολος* von Jeſus gebraucht, ſodaß man wohl die Stichfrage aufgeworfen hat: an welcher Stelle des N. T. Jeſus unter die Apoſtel gezählt werde? Die allgemein gangbare Anſicht rechtfertigt den Ausdruck durch die johanneiſchen Stellen, wo es heißt: daß der Vater den Sohn in die Welt geſandt hat (*ἀπέστειλεν*) Joh. 3, 34. 5, 36. 6, 29. 10, 36. vgl. auch Joh. 20, 21. Theodoret vergleicht auch Gal. 4, 4. Und ſo wie ſonſt ſich die App. *διάκονοι τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων* nennen, nennt Paulus Chriſtum *διάκονος* Röm. 15, 8. vgl. Gal. 2, 17. Dieſe Auffaſſung als die richtige vorausgeſetzt, frägt man alsdann: ob *ἀπόστολος* ſich hier auf Moſes beziehe und *ἀρχιερεύς* auf Aaron, oder ob *ἀρχιερεύς* als den Begriff von *ἀπόστολος* involvirend gedacht werden ſoll, oder man ſucht wohl auch zu zeigen, wie Jac. Cappellus, daß dem Aaron ebenſoſehr das Prädikat *ἀπόστολος* zukomme als dem Moſes das eines *ἀρχιερεύς*. Ich muß geſtehen, daß die angeführten Stellen mir noch nicht ausreichend erſcheinen, um den Gebrauch des Prädikats *ὁ ἀπόστολος τῆς ὁμολογίας ἡμῶν* von Chriſtus zu rechtfertigen. *Ἀπόστολος* ohne weitern Zuſatz iſt doch einmal konſtante Bezeichnung der *ἀπόστολοι τοῦ Χριστοῦ*; ſoll Chriſtus zum Unterſchiede von ihnen als unmittelbarer *ἀπόστολος τοῦ θεοῦ* bezeichnet werden, ſo müßte dies irgend wie angedeutet ſeyn, etwa durch ein Adjektiv, wie *θεῖος* oder *οὐράνιος*, wozu noch dies kommt, daß man in dieſem Zuſammenhange, wo nur von der prieſterlichen Würde Chriſti geredet worden war, das Prädikat nicht erwartet. Sollte aber der Ausdruck gebraucht ſeyn, um Jeſus mit Moſes zu vergleichen, wozu dann noch der Zuſatz des *ἀρχιερεύς*, und warum nicht lieber das von Moſes öfter gebrauchte *ὁ προφήτης*? So wird man geſtehen müſſen, daß wenigſtens eine Aufforderung vorhanden iſt, nach einer andern Auffaſſung ſich umzuſehen. Der Erſte, der meines Wiſſens auf eine ſolche hingewieſen hat, iſt Braun

gewesen in seinem Kommentar. *) Nachher ist dieselbe Ansicht in Schutz genommen worden von Deyling in den Observv. sacr. t. I. Sachlin in einer gelehrten Abhandl. im thes. nov. phil. theol. II. p. 964., Schöttgen, Wolf, Wetstein, Stuart. Zufolge des Talmud ist nämlich am Versöhnungsfeste der Hoheprieſter mit einer bestimmten Formel zum Vertreter des Volkes vor Gott sanktionirt worden, und hat als solcher den Namen Gesandter, d. i. Vertreter des Synedriums שְׁלִיחַ בֵּית דִּין erhalten, so berichtet der cod. Joma, welcher die verschiedenen Ritus des Versöhnungsfestes beschreibt. **) Bei der Annahme einer Hindeutung auf diesen Ritus würde der Vortheil entstehen, daß man die Verbindung von ἀπόστολος und ἀρχιερεύς leicht erklären könnte. Zur vollkommenen Einsicht in den Sinn des Ausdrucks ist nun aber auch die Bestimmung der Bedeutung von ὁμολογία erforderlich. Von der Vulg., Luther, Schulz, de Wette, Wahl ist die Bedeutung Bekenntniß beibehalten und in dem weitern Sinne von Religion genommen worden, die Itala hat constitutio wahrscheinlich in der Bedeutung lex, statutum, Chrys. erklärt: τῆς πίστεως. Dagegen hatte schon Camerarius auf die Bedeutung Bündniß, Vertrag verwiesen, und die holländische Föderaltheologie entschied sich nach dem Vorgange des Coccejus allgemein für die Bedeutung stipulatio. Neuerdings hat die Bedeutung Bündniß, Verheißung besonders an Tittmann de synonym. N. T. p. 91. einen Ver-

*) In dem fünf Jahr früher erschienenen gelehrten Werke Selecta sacra 1700. p. 251. hatte Braun noch nach der gewöhnlichen Ansicht ἀπόστολος durch ἄγγελος θεοῦ erklärt.

**) Die Formel lautet in cod. Joma. c. 1. §. 5. ed. Surenh. II. 209. folgendermaßen: השביעיהו ונפטרו והלכו להם ואומרים לו אישי כהן גדול אנו שלוחי בית דין ואת שלוחינו ושליח בית דין „Sie ließen ihn schwören und gingen und sagten zu ihm: Mann (das suff. wird im Talmud eben so dem איש wie sonst dem אדוני zugefügt), Hoherprieſter! Wir (es reden die Aeltesten des Synedriums) sind die Gesandten des Synedriums und du bist unser Gesandter und ein Gesandter des Synedriums.)" Der Gegenstand ihrer Bitte ist, daß der Hoheprieſter getreu nach dem Herkommen die heiligen Ceremonien vollziehe. Es könnte mithin sogar angenommen werden, daß das πιστός hierauf hindeute.

treter erhalten. Auch wir glauben uns dafür entscheiden zu müssen. Unserer Ansicht nach ist es um Vieles angemessener, wenn der mit μεσίτης sinnverwandte Ausdruck ἀρχιερεύς in Beziehung zu einem Bündnisse als zu einem Bekenntnisse gesetzt wird, und sowohl 4, 14. als 10, 23. erscheint diese Bedeutung als die passendste. Ὁμολογία bezeichnet, wie διαθήκη, ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται 8, 6., daher 10, 23. ὁμολογία τῆς ἐλπίδος. Der Begriff von διαθήκη und der von ἐπαγγελίαι hängen ja genau zusammen, Weish. 18, 22. Sirach 44, 11. Merkwürdiger Weise findet sich auch gerade dieser Ausdruck ὁ μέγας ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας bei Philo, l. I. de somn., bei Mangey t. I. p. 654. Freilich fehlt daselbst τῆς ὁμολογίας in Cod. Med., und Mangey hat nach seiner Art darauf ohne Weiteres die Konjektur gegründet, daß das Wort aus dem Hebräerbriefe von einem Abschreiber dorthin versetzt sei. Mag nun die Lesart ächt seyn oder nicht, so würde man dort wohl nur die Bedeutung Bündniß annehmen können, da das Wort ohne Pronomen steht. Jener שְׁלִיחַ war nun Abgeordneter, d. i. Vertreter, Repräsentant der Gemeinde, wie denn auch in anderen Verbindungen der Terminus שְׁלִיחַ entschieden in dieser Bedeutung vorkommt. *) So ergäbe sich denn an unserer Stelle der Sinn: Christus der Repräsentant und Hoheprieſter des mit Gott geschlossenen Bündnisses, sodaß ἀπόστολος an dieser Stelle sich dem Sinne nach nicht von μεσίτης und ἔγγυος 7, 22. unterscheiden würde. Man hat nun gegen diese Erklärung eingewendet, theils daß der Terminus in dieser Bedeutung doch einer spätern Zeit angehöre, theils daß bei jenem Ritus der ἀπόστολος von Menschen erwählt werde, während hier V. 2. Gott als der Einsetzende erscheint. Allein was

*) שְׁלִיחַ mit בֵּית דִּין, צִבּוּר u. a. Worten verbunden kann bloß Bote heißen, aber es heißt auch Delegat im Sinne von Vertreter nach der Erklärung des Rabbi Philipp von Aquin: מי שיש לו כוח ורישון מאחר לעשות בשדו דבר מה „wer Gewalt und Vollmacht von einem andern empfangen hat, für ihn etwas zu vollbringen," s. Beispiele bei Vitringa, de synag. vet. 3, 2, 2.

das Letztere betrifft, so läßt sich ja sagen: Gott hat den Vertreter der Menschheit aus ihrer Mitte gewählt; und was das Erstere anlangt, so kann man zwar in Betreff der Zeit der Aufzeichnung der im cod. Ioma angegebenen Ritus in Zweifel seyn, jedenfalls gehören sie aber in die Zeit vor Zerstörung des Tempels: beruht nun der Ritus auf ächter Tradition, so auch der Name, überdies ist ja aber der Name in der Bedeutung Vertreter sonst gebräuchlich, wie wir zeigten. Wir glauben daher, daß diese Erklärung hinlänglich gesichert sei.

V. 2. Es scheint, daß unserm Verfasser der Vergleich mit Moses nur beiläufig durch die Reminiscenz der alttestamentlichen Stelle 4 Mos. 12, 7. gekommen sei, weshalb denn auch V. 3 — 6. sofort darauf aufmerksam macht, daß die Gleichstellung in Bezug auf die Treue nicht eine Gleichstellung in Bezug auf die Würde involvire. *Ποιεῖν* nach griechischem, wie nach hebräischem Sprachgebrauche: einsetzen, vgl. Keuchen zu Apg. 2, 36., Elsner zu Marc. 3, 14., Carpzov zu unserer Stelle. Der Ausspruch über Moses wird in der Form aufgeführt, wie er sich 4 Mos. 12, 7. findet. Einflußreich auf das Verständniß der Stelle V. 6. ist die Frage: ob *αὐτοῦ* sich auf Gott beziehe, auf den *ποιήσας*, oder auf Christum, auf den sich das vorangegangene *αὐτόν* bezieht? In der alttestamentlichen Stelle hat das Pronomen freilich auf Gott Bezug, wie auch unser Verf. 10, 21. von dem *οἶκος τοῦ θεοῦ* redet, und darum haben es denn auch sämmtliche Ausleger hier so bezogen. Es ließen sich aber bedeutende Gründe dafür anführen, daß der Verf. gleich hier das Haus als ein Haus Christi bezeichnen wolle, wie dies ja V 3. 4. und 6. ausspricht. Auch Böhme hat dies als Vermuthung ausgesprochen. Dann müßte man V. 6. *τὸν οἶκον αὐτοῦ* lesen, wie dies auch die Plantinische und Erasmische Ausgabe thun. Und zu den äußeren Gründen für *αὐτοῦ* in V. 6. würden auch noch innere hinzukommen. Da jedoch Nichts zu dieser Annahme nöthigt, ihr auch Einiges entgegengesetzt werden kann, so lassen wir sie fallen, wie auch Böhme gethan hat. — In Betreff des *οἶκος* ist zu bemerken, daß es in der alttestamentlichen Stelle und auch in dieser Anwendung Familie, Geschlecht heißt, weshalb denn auch *πιστός* im alttestamentlichen Zusam-

menhange superlativische Bedeutung hat, s. Ewald kritische Grammatik §. 302. Wenn V. 3. und 4. die eigentliche Bedeutung Haus hervortritt, so lag der Wechsel zwischen der metonymischen und eigentlichen Bedeutung um so näher, da im A. T. die Metonymie noch weiter fortgeführt wird und «ein Haus bauen» auch soviel ist als «eine Familie gründen» Ruth 4, 11.

V. 3. Zwar lag der Grund der Aufforderung zum κατανοεῖν schon im Participialprädikate πιστὸν ὄντα, das γὰρ führt indeß einen neuen Grund ein von der Würde Jesu hergenommen. Da alle göttliche Offenbarung dem Logos als dem offenbaren Gotte zukommt, so wird auch die Begründung der alttestamentlichen Oekonomie auf ihn zurückgeführt, wie auch Joh. 12, 41. 1 Kor. 10, 4. auf derselben Ansicht beruht. Während daher Christus, in welchem der Logos Mensch geworden, Stifter der alttestamentlichen Oekonomie ist, gehört Moses als ein einzelnes Individuum derselben an, und steht mithin tief unter Christo.

V. 4. En locum — so beginnt Abresch die Auslegung dieses Verses — qui vix dici potest quantum torserit interpretes. So sonderbar und schwierig ist der Ausspruch Mehreren erschienen, daß einige codd. bei Matthäi πᾶς γὰρ — τινός ganz weglassen. — Zuvörderst bemerke man, daß der Vers mit Unrecht von Carpzov, Knapp, Vater in Parenthese geschlossen worden ist, die Argumentation geht V. 5. weiter. — Nach der schon von den griechischen Vätern her gangbaren Erklärung würde der Ausspruch ein dictum probans für die Gottheit Christi seyn, und zwar würde er mit unter diejenigen Stellen gehören, wo Christus θεός (nicht ὁ θεός) heißt. Welches aber wäre dann die Beweisführung des Apostels? Es kommt darauf an, ob man τὰ πάντα auf die Heilsanstalten, von denen die Rede gewesen, bezieht — das τά demonstrativisch genommen, — wie dies die reformirten Erklärer thun, oder auf das Universum, wie Theodoret, Theophylakt und die lutherischen Erklärer. Wie Einige wollen, haben wir nun hier einen Syllogismus, in welchem die conclusio zu ergänzen ist, nach Andern fehlt

die propositio minor. Piscator giebt den Syllogismus so an: is, qui condidit domum Dei, est deus — atqui Christus condidit domum Dei, — ergo Christus est deus, et per consequens maior est Mose. Beſſer würde man nach dieſer Anſicht ſo ſagen: «Irgend Jemand muß Stifter jedes Hauſes ſeyn; der nun, welcher das ganze alt- und neuteſtamentliche Gebäude aufführt, iſt kein anderer als Gott.» Nach der bei den Lutheranern gewöhnlichen Faſſung, welche ſchon Theophylakt, und, wie es ſcheint, Theodoret kennt, iſt der Schluß dieſer: «Ein Haus — und Moſes wurde ja als Theil eines Hauſes bezeichnet, kann mithin auch hier Haus genannt werden — wird gemacht, wer aber nicht gemacht wird, ſondern ſelbſt Alles macht, mithin auch den Moſes erſchaffen hat, der iſt Gott.» Zu Hülfe kommen dieſer Erklärung Jak. Capellus und Bengel durch eine demonſtrativiſche Faſſung des ὁ δὲ: «dieſer aber — Chriſtus, welcher Alles gemacht hat, iſt Gott» freilich ganz gegen die Grammatik, da alsdann der Artikel vor τὰ πάντα nicht fehlen könnte: ὁ τὰ πάντα κατασκευάσας. Kaum bedarf es einer beſondern Widerlegung dieſer zwei Anſichten. Schon ſocinianiſche und ſocinianiſirende Theologen, wie Sykes, Peirce, verſuchten aus polemiſchem Intereſſe andere ebenfalls gewaltſame Erklärungen. Diejenige, welche in neuerer Zeit den Meiſten ſich empfohlen hat, nehmen auch wir an und ſuchen ſie auf folgende Weiſe zu begründen. Da das בֵּית יְשָׂרָאֵל im A. T. immer als בֵּית יְהוָה bezeichnet wurde, ſo konnte es den Leſern, auch wenn ſie mit der Idee vertraut waren, welche die göttlichen Offenbarungen in der altteſtamentlichen Oekonomie auf das מִימְרָא דַיְיָ zurückführte, dennoch auffallen, daß hier ohne Weiteres Chriſtus als Stifter jener Gemeinde bezeichnet wurde. Gleichſam zur Beſchwichtigung ſetzt daher der Verfaſſer hinzu: «irgend ein Weſen muß als Werkzeug ein Gebäude gründen, wenn gleich Gott immerhin als der höchſte Begründer von Allem anerkannt wird.» Auf eine ſehr ähnliche Weiſe drückt ſich Paulus 1 Kor. 11, 12. aus: ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτω καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ, *) vgl. V. 3. eben-

*) Dieſe intereſſante Parallele wird nur von ſehr wenigen Auslegern benutzt, ſie findet ſich aber in der an treffenden Parallelſtellen ſo reichen

daſ. Freilich bleibt es dabei immer befremdend, daß τιτός ſo einzeln und unbeſtimmt da ſteht.

V. 5. Noch von einer andern Seite wird die Erhabenheit Chriſti über Moſes gezeigt. Nach 4 Moſe 12, 7. iſt dieſer θεράπων, und zwar iſt er θεράπων in Bezug auf die zukünftige Heilsanſtalt. Chriſtus iſt anerkanntermaaßen Sohn, — dieſer materielle Gegenſatz wird formell durch Gegenüberſtellung der Präpoſitionen ἐν und ἐπί ausgedrückt. Θεράπων von der Vulgata gut durch famulus überſetzt, auch Weish. 10, 16. von Moſes gebraucht, entſpricht mehr dem ἑταῖρος, während δοῦλος = οἰκέτης, ſ. Ammonius ed. Valck. p. 69. — Zu verwundern iſt es, daß die meiſten Ausleger λαληθησόμενα fälſchlicher Weiſe auf Offenbarungen bezogen haben, welche Moſes noch empfangen ſollte. Schon die Peſchito überſetzt ganz ausdrücklich:« was durch ſeine Vermittlung (ܒܝܕܗ) offenbart werden ſollte;» Ambroſius de Josepho c. 9, 10. führt ſogar an: quae dicta essent, ſtatt quae dicenda erant, darnach hätte man es ſich ſo vorzuſtellen, als wäre jenes ehrende Prädikat dem Moſes vor Empfang ſeiner Offenbarungen mit Bezug auf ſein zukünftiges Verhalten gegeben worden — welche Annahme alles Grundes entbehrt. Sind wir deſſen eingedenk, was Kap. 8, 5. 9, 8. 23. 10, 1. ſagen, ſo kann es nicht zweifelhaft ſeyn, daß die λαληθησόμενα die chriſtlichen Offenbarungen ſind (2, 3.), welche durch die Einrichtungen des moſaiſchen Kultus angedeutet wurden.

V. 6. Bis auf die neueſte Zeit herab findet unter den Auslegern verſchiedene Meinung ſtatt, ob αὐτοῦ oder αὐτοῦ zu ſchreiben ſei? Schon die Vulgata hat in domo sua, während die Itala in domo eius. Wenn man gegen das Neſſeriv eingewendet hat, daß doch der Terminus υἱός gerade das Moment der Abhängigkeit hervorhebe, ſo läßt ſich mit Beziehung auf Gal. 4, 1. 2. 7. entgegnen, daß der Begriff υἱός auch die κληρονομία in ſich ſchließe. Schlagender dürfte aber der Grund ſeyn, daß wenn man mit jenen Auslegern αὐτοῦ in V. 5. und 2. nicht auf Chriſtum bezogen hat, jenes

und auch ſonſt Predigern ſehr zu empfehlenden Hedingerſchen Ausgabe des N. T. Stuttg. 1704.

αὐτοῦ und dieſes αὗτοῦ in V. 6. einen nicht minder ſtrengen Gegenſatz bilden als die Präpoſitionen ἐν und ἐπί, in welchem Falle man denn aber auch in V. 6. ein anderes Wort, etwa ἴδιον, erwarten müßte. — Statt der rec. οὗ finden wir in den lateiniſchen Ueberſetzungen und bei lateiniſchen patres ὅς, welches Bengel vermöge ſeiner Vorliebe für die Autorität der lateiniſchen Ueberſetzung unbedingt vorzieht, ungeachtet weder cod. A. — deſſen Zuſammenſtimmen mit der lateiniſchen Ueberſetzung Bengel zu einem Durchſchnittskriterium der Aechtheit einer Lesart machte — noch irgend ein anderes Hülfsmittel zuſtimmt, ausgenommen cod. Clarom., dem zu Liebe auch Beza ὅς aufgenommen hat, und drei Minuskel codd., wiewohl der erſtere auch von zweiter Hand οὗ lieſt. Ganz überwiegend ſind mithin die äußern Gründe für οὗ, denn auch cod. D. kann bei ſeinem Anſchließen an die lateiniſche Ueberſetzung und da er auch Gloſſeme aufnimt (ſ. gleich nachher ὅπου in V. 9.) kein großes Gewicht haben. Freilich ſteht dem οὗ ein grammatiſches Bedenken entgegen, das Fehlen des Artikels vor οἶκος, den nur in einem cod. bei Matthäi ein grammatiſch gebildeter Abſchreiber beigefügt hat. Wir wollen dieſes Fehlen des Artikels nicht damit rechtfertigen, daß es ſich auch bei Paulus und Lukas an Stellen findet, wo die Beſtimmtheit des Subjekts ihn nothwendig erfordert, z. B. Luc. 10, 29. 36. Epheſ. 1, 10. wenn man ſo wie Rückert erklärt. Wir möchten aber mit Böhme fragen: ob er nicht hier nothwendig fehlen mußte? — da ja gerade nach dem Zuſammenhange unſerer Stelle ὁ οἶκος θεοῦ die alt- und neuteſtamentliche Oekonomie als ein Ganzes bezeichnet, es mithin verwirrend geweſen ſeyn könnte, wenn gleich darauf die neuteſtamentliche Theokratie ſchlechthin ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ genannt worden wäre. Man vgl. demnach θεοῦ οἰκοδομή ἐστε 1 Kor. 3, 9. Befriedigt dieſer Grund nicht, ſo mag man ſich auf Beiſpiele berufen, wo er nach vorangegangenem Relativ beim Prädikat fehlt, welche Stellen freilich nicht hinlängliche Beweiskraft haben, K. 11, 10. ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός, Pſ. 144, 15.: οὗ κύριος ὁ θεὸς αὐτοῦ. Οἶκος τοῦ θεοῦ, ναὸς τοῦ θεοῦ von der chriſtlichen Gemeinde gebraucht 1 Tim. 3, 15. 1 Petr. 2, 5. 4, 17. Eph. 2, 21. 2 Theſſ. 2, 4. Offenb. 3, 12. vgl. 1 Kor. 3, 16. 2 Kor. 6, 16.

Dieſes Haus Gottes heißt nun hier ein Haus Chriſti, zunächſt indem er das Fundament iſt, ſodann indem in ihm der Bau zuſammengefügt iſt und wächſt, Epheſ. 2, 20. 21. 1 Kor. 3, 11. — Wie Paulus an erhabene Ausſagen über die Gemeinden warnende Sätze mit εἴπερ und εἴγε anzuſchließen pflegt, Röm. 8, 9. 1 Petr. 2, 3. Kol. 1, 23., ſo auch unſer Verfaſſer mit ἐάν; welches Lachmann aufgenommen, oder ἐάνπερ V. 14. 6, 11.; *) bei dem wankenden Zuſtande der Gemeinde war es hier um ſo nothwendiger. Was ſie feſthalten ſollen, iſt der Glaube und die Hoffnung, ebenſo πίστις und ἐλπίς verbunden 1 Petr. 1, 21. Παῤῥησία der Sache nach = ὑπόστασις V. 14. πληροφορία τῆς πίστεως 10, 22. Die Hoffnung iſt nach chriſtlichem Begriffe der Glaube in einer beſtimmten Richtung, während nämlich der Glaube das Feſthalten der Realität der gegenwärtigen und zukünftigen unſichtbaren Welt iſt, iſt die Hoffnung die freudige Zuverſicht, welche aus dem Feſthalten der zukünftigen Welt entſteht, die Gewißheit der Theilnahme an der βασιλεία τῆς δόξης, daher Hoffnung und Freude korrelate Begriffe, Röm. 12, 12. 2 Kor. 3, 12. Auch hier drückt καύχημα die Freude aus, die triumphirende Freude, parallel iſt Röm. 5, 2. καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Durch richtige Unterſcheidung von sensus und significatus hat Wahl ſonſt mit Recht die große Zahl von Bedeutungen, welche die neuteſtamentlichen Lexika enthalten, vermindert; bei καύχημα hat er aber mit Unrecht die Bedeutung gaudium, welche Bretſchneider angenommen, weggelaſſen. Daß auch Luthers «Ruhm» und «ſich rühmen» nicht recht paſſend ſei, fühlt man öfters in den pauliniſchen Briefen, beſonders im zweiten Briefe an die Korinther. Die LXX zeigt uns deutlich, daß καύχησις im helleniſtiſchen Sprachgebrauch ſoviel wie ἀγαλλίασις war, welches letztere daher auch in einem cod. 1 Theſſ. 2, 19. ſtatt καύχησις ſteht. Auch im Aramäiſchen hat יְקָרָא nicht bloß

*) Kap. 6, 11, ſteht ἄχρι während hier μέχρι — ein neuer Beweis daß die Tittmannſche Unterſcheidung der Bedeutungen beider Partikeln ungegründet ſei, ſ. meine Beiträge zur Spracherklärung des N. T. S. 149.

die Bedeutung gloriatus est, ſondern auch laetatus est. *Καύχημα*, wofür die Attiker *καύχησις*, iſt hier wie 2 Kor. 5, 12. aktiv, wie *φρόνημα* = *φρόνησις*, Buttmann, ausführl. Grammatik II. 315. Schon bei Pindar kommt es ſo vor, Isthm. V, 65: *καύχημα κατάβρεχε σιγᾷ* «wäſſere durch Schweigen das Rühmen» — damit es nämlich alsdann deſto ſtärker hervorbreche. — *Βέβαιος* nicht bloß hier, ſondern überall im N. T. als Adjektiv dreier Endungen. V. 14. 6, 19. 9, 17. Röm. 4, 16. 2 Kor. 1, 6. Vermöge der Vorliebe der Attiker für Kommunia wird es bei ihnen lieber als Kommune gebraucht, indeß auch häufig als Adjektiv dreier Endungen. S. die Anm. zu Thomas Mag. ed. Bern. p. 149. Hebr. 9, 12. finden wir auch *αἰωνίαν*. — Daß ſich das Adjekt. dem Genus nach nicht auf das letztvorangegangene Subſtantiv *καύχημα*, ſondern auf *ἐλπίς* bezieht, findet ſich ähnlich auch bei Klaſſikern, wiewohl mehr bei Dichtern, Matthiä, §. 141. 2. c. — Noch bleibt zu fragen übrig, ob *μέχρι τέλους* ſich auf das *τέλος τῶν πάντων*, die Wiederkunft Chriſti beziehe, oder auf das *τέλος* jedes Einzelnen, welche Frage man auch Matth. 10, 22. 24, 13. 1 Kor. 1, 8. Offenb. 2, 26. wiederholen kann. Die in neuerer Zeit verbreitete Behauptung, daß Paulus den Eintritt der Wiederkunft des Herrn bei ſeiner Lebenszeit noch mit Beſtimmtheit erwartet habe, iſt neuerdings von Uſteri u. A. dahin modificirt worden, daß er dies zwar zur Zeit erwartet, als er die Theſſalonicher Briefe ſchrieb, nachher aber Phil., 1, 21 — 24. daran zweifelhaft geworden ſei, und endlich 2 Tim. 4, 6. dieſe Erwartung ganz aufgegeben habe. Wäre dieſe Behauptung richtig, ſo würde man ſchon darnach nicht anzunehmen haben, daß die pauliniſchen Schüler die Erwartung getheilt hätten. Es wird jedoch jene Behauptung, andere Gründe zu geſchweigen, auch dadurch entkräftet, daß der Apoſtel 2 Theſſ. 2, 2. flg. ausdrücklich ausſpricht: der Tag des Herrn ſei nicht ſofort zu erwarten, mancherlei Ereigniſſe müßten vorher eintreten; und will man, wie Viele, unter dem *κατέχων* den Apoſtel ſelbſt verſtehen, ſo wäre ja ausdrücklich ausgeſprochen, daß er den Tag des Herrn nicht erleben würde. Aus dem *ἡμεῖς οἱ περιλειπόμενοι* 1 Theſſ. 4, 17. läßt ſich doch keineswegs mit Sicherheit ſchließen, was man daraus geſchloſſen hat; ge-

wiß iſt die kommunikative Sprechweiſe dort zuläſſig, wo man mit Lachmann 1 Kor. 15, 51. wieder πάντες κοιμηθησόμεθα ſtatt οὐ κοιμηθησόμεθα, ſo iſt der kommunikative Ausdruck außer allen Zweifel geſetzt. Das Richtige in dieſer Sache iſt gewiß dasjenige, was auch der Aufſatz über die Hegelſche Auferſtehungslehre in der Evang. K. Z. 1834. No. 12. S. 94. ausſpricht. Wie Chriſtus einerſeits ermahnt hatte, jeden Augenblick ſeiner Wiederkunft gewärtig zu ſeyn, andererſeits erklärt, Niemand wiſſe die Stunde derſelben, ſo waren auch die Apoſtel überzeugt, er könne ſehr bald kommen, und wünſchten, er möchte ſehr bald kommen, ohne jedoch über den articulus temporis etwas Gewiſſes feſtzuſetzen. Hiernach werden wir auch in unſerm Briefe 10, 25. 37. auszulegen haben. Vgl. zu 10, 25. Somit erklären wir denn μέχρι τέλους hier ganz unbeſtimmt vom Ende der Kampfzeit, indem wir 1 Petr. 1, 9. 2 Tim. 2, 12. als der Sache nach gleich viel ſagend anſehen. Dieſes Ende der Kampfzeit nahet für die Einen beim Ende des Individuums, für die Andern beim Ende der ganzen Gattung.

V. 7 — 19. Nehmt die Drohung zu Herzen, welche Pſalm 95, 7. flg. ausſpricht, daß die Ungläubigen und Ungehorſamen die Ruhe Gottes nicht ſehen können.

V. 7. Der Unglaube und Abfall war es, welcher von der Gemeinde zu befürchten ſtand (V. 12. 10, 22. 25.), daher richtet ſich auch die Ermahnung gegen Unglauben und Abfall, vgl. die Erwähnung der ἀπιστία V. 18. 19. 4, 2. Schon hatte die Gemeinde viele Gnadengüter empfangen, dies diente jedoch nur dazu, Manche unter ihnen ſicher zu machen, 6, 4 — 8. Der Verfaſſer würkt dieſer verderblichen Sicherheit entgegen durch Vorhaltung eines erſchütternden Beiſpiels. Die Väter, welche bei dem Auszuge aus Aegypten ſo vielfache Wunder ſeiner Gnade geſehen und ihn zehnmal verſucht hatten, ohne doch ſeiner Stimme zu gehorchen, wurden am Ende doch von dem Lande der Verheißung ausgeſchloſſen; ſo könnte trotz mancher Gnadenerfahrung dennoch Mancher aus der Gemeinde des himmliſchen Kanaan verluſtig gehen (Kap. 4.). Auf völlig entſprechende Weiſe wird daſſelbe altteſtamentliche Faktum 1 Kor. 10, 1 — 11. von Paulus

angewendet. Der Verfasser würde diese Warnung mit Beziehung auf die Drohungen 4 Mos. 22, 23. 5 Mos. 1, 34. aussprechen können, da jedoch bereits ein Psalmist jene Drohungen seinem Geschlecht vorgehalten hatte, so führt sie der Verfasser lieber mit den Worten jenes Psalmisten ein, und zwar nicht auf David, welchen die Tradition der LXX als Verf. nennt, hier sie zurückführend (vgl. 4, 7.), sondern auf den auctor primarius Scripturae sacrae, das πνεῦμα ἅγιον, weil dies, wie Calvin sagt, longe plus ufficiendis animis valet, quam si Davidem nomine citaret.

Es sind die Ansichten über die Konstruktion zu beachten. Nach Calvin, Piscator, Grotius, Carpzov, Valckenaer sind die Worte von καθώς bis zum Ende des 11ten Verses in Klammer zu schließen, sodaß βλέπετε in V. 12. mit διό in V. 7. zu verbinden wäre, wofür noch Abresch insbesondere den Grund geltend macht, daß man sonst δέ bei βλέπετε oder eine andere Partikel erwarten würde, wogegen zu bemerken, daß 12, 25. ebenso das bloße βλέπετε eine Ermahnung einleitet. Böhme hält für gewiß, daß der Satz V. 12. Nachsatz zu καθώς sei. Nach dem Vorgange Aelterer nimmt dagegen auch Kuinöl an, daß der Verfasser sich die Schriftworte als seine eigenen aneigne: «darum — daß ich die Schrift sprechen lasse — verhärtet u. s. w.» Uns erscheint es am vorzüglichsten, unsere Stelle mit in die Klasse derjenigen zu rechnen, wo die Apodosis, weil sie sich aus dem Vordersatz ergänzen ließ, von selbst wegfiel; sie hätte hier gelautet: μὴ σκληρύνετε τὰς καρδίας ὑμῶν (Vgl. V. 13.) Es ist dies hier um so eher anzunehmen, da das mit καθώς angeführte Citat so lang ist und da außerdem gerade nach καθώς sowohl bei kürzeren Citaten (Röm. 15, 3. 21. 1 Kor. 1, 31. 2, 9), als in andern Fällen (Mark. 15, 8. 1 Joh. 3, 12. 2 Kor. 3, 13.) die Apodosis aus dem Vorhergehenden zu ergänzen ist. In solchen Fällen verbinden dann auch die Griechen und Lateiner die Apodosis mit der Protheſis zu einem Satze, welcher Gebrauch von Matthiä de Anacoluthis unter die Anakoluthe, richtiger von Krüger in der trefflichen Abhandlung über die Attraktion §. 31. unter die Attraktionen gerechnet worden ist.

V. 8. Vgl. 2 Mos. 17. Besonders Michaelis stritt

dafür, daß παραπικρασμός und πειρασμός in der LXX. Ortsbezeichnungen seien, wie ja die Griechen auch sonst, z. B. Philo Byblius in der Uebersetzung des Sanchuniathon, die morgenländischen bedeutungsvollen nomina propria ins Griechische zu übersetzen pflegen. Indeß hat nicht nur unter den Psalmerklärern Rosenmüller bei den griechischen Uebersetzern dies nicht anerkannt, sondern de Wette hat auch das Hebräische übersetzt: «wie am Tage der Versuchung.» Für den hebräischen Text waltet wohl kein Zweifel ob, daß der Psalmist die Worte als nomina propria gebrauchte. Wenn Kuinöl sagt: der Zusatz בְּיוֹם zeige das Gegentheil, so verstehe ich das nicht, man vgl. בְּיוֹם מְרִיבָה Jes. 9, 3. בְּיוֹם מְצָרִים Ez. 30, 9. In Betreff der LXX. kann man dagegen zweifelhaft bleiben, doch scheint die Ansicht von Michaelis die richtige zu seyn.

V. 9. Οὗ auf ἔρημος zurückbezogen = ὅπου, welches ein Scholion angiebt und cod. Clarom. aufgenommen hat. Πειράζειν, auch wenn es von den Menschen mit Bezug auf Gott gebraucht wird, hat den zu 2, 18. angegebenen Sinn; vermöge des Mistrauens und Unglaubens meint der Mensch Gott in eine Lage setzen zu können, wo seine Ohnmacht offenbar werde. Δοκιμάζειν hier ebenfalls in der übeln Nebenbedeutung um des Parallelismus mit πειράζειν willen gewählt, doch kommt בָּחַן, dem es entspricht, Malachi 3, 10. 15. auch außer dem Parallelismus = נִסָּא vor, und ebenso δοκιμάζειν Weish. 1, 4. vgl. Bauermeister zu d. St. — Knapp und Vater, nach dem Hebräischen interpungirend, haben vor ἐδοκίμασαν ein größeres Trennungszeichen gesetzt, nicht so Breitinger in der LXX, Griesbach. Nach der hebräischen Interpunktion tritt die adversative Bedeutung von καί noch deutlicher hervor, καί entspricht an dieser Stelle dem hebr. וְגַם, obwohl, und kommt bei den Klassikern so insbesondere im parenthetischen Gebrauch vor, Wolf zu Demosth. adv. Sept. p. 238. Stallbaum zur Apol. Socr. p. 53.

V. 10. 11. Das δέ in V. 11. darf man nicht in der disjunktiven Bedeutung von ἀλλά nehmen, welche es auch niemals hat, sondern es hat hier die konjunktive Bedeutung, daher hat die LXX genauer nach dem Hebr. καί. Ὡς hier und 4, 3. mit dem verb. fin. in der Bedeutung: so daß (Marc. 4, 27.

gehört nicht hierher), vielleicht daß durch die Ungewöhnlichkeit des Gebrauchs die Lesart der Vulgata οἷς veranlaßt worden ist. Ὡς und ὥστε = wie und sowie werden zur Bezeichnung des Erfolgs beide sowohl mit dem Infinitiv als mit dem verb. fin. verbunden, s. Passow S. 1129. No. 3. Winer S. 249. 268. Der Kanon, daß ὡς allein von der Absicht, ὥστε vom Erfolg gebraucht werde, ist in Bezug auf beide Partikeln nicht richtig, s. in Bezug auf ὥστε Bremi im appar. ad Demosth. I. p. 413. — Εἰ ist die hebr. Schwurformel אִם.

V. 12. Es wird specieller hervorgehoben, wodurch das Verderben jenes Geschlechts bewürkt wurde, nämlich durch den Unglauben. Der Genitiv ἀπιστίας steht hier bei dem Adjektiv πονηρά, wie sonst besonders bei Participien und Adjekt. verb. zur Bezeichnung der Ursach, wovon Etwas ausgeht. 2 Petr. 2, 14. nach cod. AC, 1 Kor. 2, 13. Jak. 1, 13., in welchen Fällen die ältere Praxis von Ellipse des ἀπό sprach. S. Bos, Ellips. ed. Schaefer p. 749. — Ueber μή mit folgendem Futur bei Klassikern, s. Matthiä p. 998. Im N. T. vgl. Kol. 2, 8. und Winer S. 420. — Ἐν bezeichnet die Aeußerung, in welcher sich der Unglaube zu Tage legt. Das Prädikat ζῶν im Gegensatze zu den μὴ φύσει ὄντες θεοί Gal. 4, 8. bezeichnet den im Leben sich würksam erweisenden und daher realen Gott, darum verwandt mit ἐνεργής 4, 12. und mit ἀληθινός 1 Thess. 1, 9. Hier vielleicht aus demselben Grunde, wie 10, 31. und 4, 12. gewählt, um anzudeuten, daß dieser reale Gott auch seine Drohungen realisiren werde. Eben diese Beziehung hat auch das Prädikat der Lebendigkeit Gottes in der gewöhnlichen Schwurformel חַי יְהוָה Jerem. 5, 2.

V. 13. Nur christliche Wachsamkeit kann vor solchem Falle bewahren, und zwar soll da nicht blos Jeder auf sich selbst sehen, denn dann liegt die Selbsttäuschung sehr nahe, sondern wechselseitig soll Einer auf den Andern sehen 12, 15. 10, 24. Die Sünde hat nämlich eine berückende Gewalt (φρεναπατᾷ), so daß die Erkenntniß dadurch irre geführt wird, Röm. 7, 11. Ephes. 4, 22. Jak. 1, 22. 26. Und zwar soll diese wechselseitige Ermahnung statt finden, so lange das Heute gerufen wird. Nach den griechischen Auslegern ist τὸ

σήμερον Bezeichnung der Lebenszeit wegen ihrer Kürze Jak. 4, 14., so auch viele Neuere. Richtiger wurde schon von Calvin, Camerarius der Art. τό auf das in den Psalmen ausgesprochene σήμερον zurückbezogen, dieses wird von Gott so lange uns zugerufen, als heute und gestern, d. i. die Zeit ist, und da die Gefahr jeden Tag sich erneuert, so müssen auch wir καθ' ἑκάστην ἡμέραν darauf achten, und zwar um so mehr, da der Zeitpunkt, wo für den Einzelnen und das Ganze dieser Zuruf aufhört, nahe ist 10, 37.

V. 14. Diese Verhärtung würde für uns desto verderblichere Folgen haben, da Gott uns die Gnade erwiesen hat, uns Christum zu schenken 6, 4. 10, 26. Μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ ebenso wie 6, 4. μέτοχοι πνεύματος ἁγίου. Ὁ Χριστός Inbegriff der christlichen Gnadengüter, weshalb auch nicht das vom Verfasser sonst gebrauchte ὁ Ἰησοῦς, Gal. 3, 27. Phil. 3, 8. Theoph.: οὕτω μετέχομεν αὐτοῦ ὡς σῶμα κεφαλῆς. Γεγόναμεν nicht als Präsens, sondern als Perf. zu übersetzen, da nämlich hervorgehoben werden soll, wieviel durch Christum uns zu Theil geworden sei. Auch an den übrigen Stellen wird es am richtigsten durch das Perfektum übersetzt 5, 11. 7, 16. 11, 3. 12, 8. Der Konditionalsatz mit ἐάνπερ wie V. 6. Ueber ὑπόστασις s. zu 11, 1. *) und vgl. παῤῥησία V. 6. Bei ἡ ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως findet ebenso wenig eine Hypallage statt als 9, 2.; man nehme ἀρχή konkret, es entspricht der πρώτη πίστις 1 Tim. 5, 12. Vgl. Offenb. 2, 4. Der erste Glaube der Gemeinde war eine völlig selbstverleugnende Hingabe an Christus gewesen 6, 10. 10, 32. Μέχρι τέλους bildet eine schöne Antithesis zu ἀρχή, vgl. zu V. 6. Bengel: initium — usque ad finem, c. 12, 2. 6, 11. Christianus quamdiu non est τετελειωμένος, habet se pro incipiente; ähnlich ist τὸ τέλος τῆς πίστεως 1 Petr. 1, 9., insofern dort, wie dies allein das Richtige ist, nicht die Bedeutung Lohn, son-

*) Luther hat bei dem Worte dreimal geändert; 1522 übersetzte er, selbst die Lesart αὐτοῦ der Vulg. aufnehmend,: „den Anfang seines Wesens," 1530 „den angefangenen Glauben," bei der zweiten Hauptrevision: „das angefangene Wesen," welchen Ausdruck Er. Schmid mit Unrecht für gleichbedeutend mit seiner eigenen Auffassung: stipulatio baptismatis hält.

dem Ende angenommen wird. — Ueber die Femininendung von *βέβαιος* vgl. zu V. 6.

V. 15. Abweichend sind die Ansichten über die grammatische Struktur der Worte. Schon Chrysostomus bemerkt: *καθ' ὑπερβατόν ἐστι τοῦτο*, er meint nämlich, daß V. 16 — 19. parenthetisch zu nehmen sei und der Anfang von Kap. 4. *φοβηθῶμεν οὖν* sich an *ἐν τῷ λέγεσθαι* anschließe — eben so Grotius, Valckenaer. Carpzovi, Rosenmüller, Heinrichs, Kuinöl, Winer in der 2. Ausg. der Grammatik I. 190. sehen *σήμερον — ἀκούσητε* als Worte des Psalmisten an, dagegen *μὴ σκληρύνητε* als die Ermahnung des Verfassers. Nach Bengel, Peirce, Chr. Schmid, Abresch, Knapp ist V. 14 in Klammer zu schließen, und *ἐν τῷ λέγεσθαι* mit *παρακαλεῖτε* zu verbinden, wogegen von der Vulgata, Luther, Calvin, Beza, V. 15. unmittelbar an V. 14. angeknüpft wird, wie Beza übersetzt: interim dum dicitur i. e. quamdiu haec vox personat. Unter den genannten Auffassungen scheint diese die annehmlichste. Freilich würde dann gerade auf den Begriff: so lange als besonderer Nachdruck gelegt, sodaß man *ἕως ὅτου* oder *ἄχρις οὗ* erwarten möchte, während *ἐν* nur bei heißt, vgl. 8, 13. *ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι* 1 Kor. 15, 52. Nichts desto weniger würden wir dieser Satzverbindung beitreten, böte sich uns nicht noch eine vorzüglichere in der von Böhme zuerst vorgeschlagenen dar: V. 16. wird als Nachsatz zu V. 15. angesehen und *γάρ* als Partikel in der Frage, wie es vorzüglich in Fragen der Befremdung vorkommt, s. Hermann zu Viger S. 829. Hartung I. 478. *) «Wenn es heißt: Heute u. s. w. — was für welche waren denn die, welche, nachdem sie das Gotteswort vernommen, sich empörten?» Dafür, daß diese Satzverbindung an unserer Stelle anzunehmen sei, spricht vorzüglich der Umstand, daß auf diese Weise ein dem Zusammenhange so sehr angemessener Sinn entsteht. Der Verfasser

*) Böhme meint, daß außer unserer Stelle im N. T. nur noch Apg. 19, 35. dieser Gebrauch vorkomme; dort findet sich der ächt klassische Gebrauch des *γάρ* in der Frage nach vorangeschicktem Vokativ, sonst kommt es aber noch vielfach im N. T. so vor, wie Wahl zeigt.

hat V. 14. als Grund der Warnung vor der Verhärtung dies geltend gemacht, daß die Christen so große Gnadengüter empfangen haben. Es hätte eingewendet werden können, eben deshalb lasse sich von ihnen ein Abfall um so weniger erwarten. Er entgegnet: «Bezieht sich nicht eben das Psalmwort, das ich euch vorhalte, auf lauter solche Empörer gegen Gott, die er mit gewaltiger Hand aus dem Lande der Knechtschaft geführt? und wem gilt der Zorn und jener Eidschwur Gottes? eben Jenen selbigen, als sie in Unglauben gefallen waren: folglich sind wir durch die schon erfahrene Gnade nicht sicher gestellt,» vgl. die Anm. zu V. 7.

V. 16. Sehr abweichend von der unsrigen wird die Erklärung, wenn man, wie schon Oekum. und Theophylakt, desgleichen die Vulgata und nach ihr Luther, τινές als pron. indef. nimmt und ἀλλά als Bezeichnung einer Einschränkung. Als sonderbar erscheint indeß dann zunächst dies, daß τινές sich auf die Sechshunderttausend beziehen würde, welche in der Wüste das Leben verloren, οὐ πάντες auf die zwei Personen Kaleb und Josua, welchen nach Kanaan zu kommen gestattet war, wie denn auch Paulus 1 Kor. 10, 5. um dieser zwei Ausnahmen willen nur sagt: ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν οὐκ εὐδόκησεν ὁ θεός. Besonders aber spricht gegen diese Auffassung, daß sie dem Endzwecke des Verfassers ganz entgegen ist, dem es ja darauf ankommt, die Größe des göttlichen Strafgerichts zu zeigen. Nach unserer Erklärung muß τίνες als Fragepronomen geschrieben und zwar nicht mit einem großen Initialbuchstaben. — Ἀκούσαντες mit Beziehung auf das ἐὰν ἀκούσητε; der Gegenstand dieser ἀκοή ist das εὐαγγέλιον, daß die Gläubigen in das Land der Ruhe kommen sollen, vgl. 4, 1. 2. — Der Gebrauch von ἀλλά in der Frage ist wie der von εἶτα 12, 9. ächt klassisch, es entspricht unserm doch: «es waren doch alle diejenigen», daher vorzüglich in den Antiphoren gebraucht. Matthiä §. 613. Devarius de partic. p. 19., ähnlich im Latein. at und at enim, Turscellinus ed. Hand. I. 438. 446. — Bei πάντες οἱ ἐξελθόντες hat zuerst Bengel die scharfsinnige Bemerkung gemacht, daß hier die Bedeutung: «lauter solche, die» mehr passen würde, wie auch Schulz übersetzt; es soll ja nämlich eben bewiesen

werden, daß gerade solche, welche große Gnadenerfahrungen gemacht haben, auch gleich stark vom göttlichen Zorne getroffen werden. Kann indeß πάντες οἱ ἐξελθόντες so übersetzt werden? Es scheint, daß Bengel an οἱ πάντες gedacht hat; οἱ πάντες φίλοι heißt: «Freunde alle zusammen,» und kann daher auch übersetzt werden: lauter Freunde, nach welchem Sprachgebrauche auch οἱ πάντες bei Zahlen steht, wenn es die Bedeutung im Ganzen hat, AGsch. 27, 37. 19, 7. *) Dagegen kann πάντες οἱ φίλοι doch nur heißen: «die Freunde alle.» Bengel und auch Kuinöl berufen sich auf Raphel zu Jak. 1, 17. Die Beispiele, welche dort beigebracht werden, sind entweder solche, wo der Singular ohne Artikel steht wie Jak. 1, 2., welches allerdings: «allen möglichen Frieden» und daher: «lauter Frieden» bedeutet; oder der Artikel steht vor πάντες, wie Arrian 3, 8, 8. Παρθυαίους δὲ καὶ Ὑρκάνους καὶ Ταπούρους, τοὺς πάντας ἱππέας (lauter Reuter, Reuter insgesammt) Φραταφέρνης ἦγεν. Ziemlich derselbe Sinn, welchen Bengel verlangt, ergiebt sich indessen auch, wenn wir übersetzen: «waren es nicht die aus Aegypten gezogenen sämmtlich,» wobei dann jene zwei Ausnahmen des Kaleb und Josua unberücksichtigt bleiben und folgender Gedanke sich herausstellt: «traf nicht so Viele, als da Gnadenerweisungen erfahren hatten, auch der göttliche Zorn?»

V. 17 — 19. Es wird auch noch der Grund des Strafgerichts hervorgehoben, der Unglaube, wie denn V. 19. δι' ἀπιστίαν durch die Wortstellung hervorgehoben wird. Mit diesem ἀπιστεῖν ist nach neutestamentl. Sprachgebrauch gleichbedeutend ὀπειθεῖν (4, 11.) insofern alles Glauben an eine objective Wahrheit ein Unterordnen unter dieselbe ist, daher ὑπακοὴ πίστεως Röm. 1, 5. Auffallend aber, daß hier V. 17. auch ἁμαρτάνειν mit ἀπειθεῖν gleichbedeutend gebraucht zu seyn scheint. Es

*) Diesen Gebrauch des οἱ πάντες bei Zahlen hat Winer S. 105, wie es scheint, übersehen, auch hat derselbe dort die Artikelsetzung in ὁ πᾶς νόμος Gal. 5, 14. als eine Anomalie angeführt, ohne zu bemerken, daß sie bei den Klassikern gar nicht selten ist, z. B. Plato de rep. 10, 618. ὁ πᾶς κίνδυνος, Polyb. 1, 15, 6.

verhält sich mit ἁμαρτάνειν im N. T. wie mit unserm: fallen, welches theils im Allgemeinen die Versündigung bezeichnet, theils insbesondere einen tiefen Fall und Abfall von der rechten Bahn; in diesem letztern Sinne hier und 10, 26. 2 Petr. 2, 4. Tit. 3, 11. So bedeutet im Hebr. מָעַל sich versündigen, mit בַּיהוָה verbunden: abfallen, desgleichen פָּשַׁע; so steht פָּשַׁע und מָרָה verbunden Klagl. 3, 42. — Κῶλα setzen an einigen Stellen die LXX für פְּגָרִים, Beza: hoc vocabulo significatur, illos non tam sic ferente mortalitate vel quovis morbo, sed tabescentibus sensim corporibus in deserto veluti concidisse.

Viertes Kapitel.

Jene Verheißung der Gottesruhe gilt ja auch noch für uns, ja recht eigentlich für uns; darum lasset uns trachten, daß wir daran Theil erhalten.

V. 1—10. Jene Verheißung der Gottesruhe gilt ja auch noch für uns, ja recht eigentlich für uns.

Wenigen Interpp. ist es gelungen, den Ideengang dieses Abschnittes lichtvoll darzulegen. Da eine Einsicht in denselben erforderlich ist, um das Einzelne in dem Abschnitte richtig aufzufassen, so schicken wir eine Uebersicht voran: Die Verheißung des Landes der Ruhe gilt ja auch noch für uns (3, 13). Wir, die wir aus dem geistlichen Aegypten (Offenb. 11, 8) ausgezogen sind, haben eben sowohl als jene, die aus dem sinnlichen Aegypten auszogen, die frohe Botschaft einer Gottesruhe empfangen, ja für uns, die Gläubigen, gilt dieselbe ganz eigentlich. Obwohl nemlich jene Gottesruhe seit Anfang der Welt vorhanden war, so sind Jene zu Mosis Zeit vermöge des Unglaubens doch nicht eingegangen. Da nun das göttliche Erbarmen doch Genossen dieser Ruhe haben will, so werden nach 500 Jahren die Menschen abermals mit einem Heute zu ie-

ner Ruhe eingeladen, womit denn zugleich erklärt ist, daß schon ursprünglich jenes Land der Ruhe nicht bloß das irdische Kanaan bezeichnete, da ja dieses zu Davids Zeiten das Volk längst inne hatte. Insofern nun uns Christen durch Christum das Land der wahren Gottesruhe aufgeschlossen worden ist (6, 19. 20), gilt auch jene Verheißung ganz eigentlich für uns. — Werfen wir gleich hier, insofern dies zu einer deutlicheren Einsicht in den Inhalt des folgenden Abschnittes beiträgt, einen Blick auf das hermeneutische Verfahren des Vfs. Der Vf. legt nicht nach dem grammatisch-historischen Zusammenhange aus, sondern was κατὰ διάνοιαν in den Aussprüchen des A. T. liegt, das betrachtet er als κατὰ ῥῆμα darin enthalten, und leitet es aus den Worten ab. Wie ein solches Verfahren im Allgemeinen anzusehen sei, darüber erklärt sich Beilage I. Wir wollen in Bezug auf unsere Stelle darthun, einerseits in welchen Stücken der Vf. von der grammatisch-historischen Interpretation abgewichen ist, andererseits wie er dennoch κατὰ διάνοιαν jene alttestamentlichen Aussprüche richtig aufgefaßt hat. 1) hat er den alttestamentlichen Ausspruch V. 3. ohne Rücksicht auf den grammatisch-historischen Zusammenhang gefaßt, indem er durch Hinzunahme des V. 4 angeführten Ausspruchs die Worte εἰς τὴν κατάπαυσίν μου nicht nach dem eigentlichen Sinne erklärt: «in das Land, welches ich euch zur Ruhe gebe» (5 M. 12, 9), sondern «in die Ruhe, die ich Gott selbst genieße»; 2) hat er aus der Warnung des Psalmisten, nicht jetzt wie zu Mosis Zeit die göttliche Stimme zu überhören, geschlossen, daß auch jetzt noch eine Gottesruhe dargeboten werde, und zwar dieselbige wie damals, weshalb denn auch die damals verheißene nicht bloß die Ruhe im irdischen Kanaan gewesen seyn könne. Wie wenig nun auch die alttestamentlichen Stellen κατὰ ῥῆμα d. i. ihrem historischen Zusammenhange nach, zu dieser Erklärung und zu diesen Folgerungen berechtigen, so muß man doch sagen, daß sie κατὰ διάνοιαν richtig angeführt sind. Den typischen Charakter der alttestamentlichen Geschichte vorausgesetzt, stellt sich im Zusammenhange derselben Kanaan, das irdische Land der Verheißung, als Vorbild des durch Christum erworbenen Landes der Ver-

heißung dar, und hierin liegt eine Berechtigung zu sagen, daß die dem gläubigen Israel gegebene Verheißung, ins Land der Ruhe zu kommen, durch die irdische Erfüllung derselben nicht erschöpft worden sei, mit andern Worten: daß sie dem tiefsten Sinne nach auf etwas Höheres deute. Ferner, ist es an sich richtig, daß der Charakter der Ruhe der Christen in dem durch Christus bereiteten Lande der Verheißung am signifikantesten ausgedrückt werde, wenn man sagt, sie werden an der Ruhe Gottes selbst Theil nehmen: so ist es auch richtig, daß die Verheißung in die Gottesruhe einzugehen, κατὰ διάνοιαν gefaßt, nicht bloß eine von Gott bereitete Ruhe bezeichnet, sondern zugleich die, welche Gott selbst genießt.

V. 1. Eine Ermahnung auf traurige Vorbilder gegründet, vgl. V. 11. 1 Kor. 10, 8. 9. Röm 11, 20. 21. Καταλειπομένης bezieht sich darauf, daß der Sinn jener Verheißung durch den Besitz des irdischen Landes nicht erschöpft worden sei. Bei αὐτοῦ bleibt es hier noch ungewiß, ob es die Ruhe ist, welche Gott giebt, oder welche er besitzt. Δοκῇ darf nicht mit Schulz und Wahl übersetzt werden: «daß nicht jemand meine, er sei zu spät gekommen», nicht vor einer falschen Ansicht, nicht vor Verzagtheit will der Apostel warnen, sondern vor dem faktischen Ausgeschlossenwerden. Ὑστερεῖν heißt zu spät kommen, welcher Ausdruck wohl mit Bezug auf das σήμερον gewählt ist. Im Perfekt: zu spät gekommen seyn d. i. ausgeschlossen seyn, und zwar in dem Sinne, wie in der Stelle Luc. 13, 26., entsprechend ist der Gebrauch von ὑστερεῖν Hebr. 12, 15. Δοκεῖν ist demnach hier, wie sonst auch φαίνεσθαι, periphrastisch gebraucht, um die Ermahnung zu mildern, vergl. Josephus Antiqu. 2, 6. 10. οὐδ' ὧν εἰς ἐμὲ δοκεῖτε ἁμαρτεῖν, ἔτι μνημονεύω. Eben so das lateinische videri, Cic. de Off. 3, 2. 6. ut tute tibi defuisse videare. Wohl dürfte, wie Wahl annimmt, der Gebrauch von δοκεῖ 1 Kor. 11, 16. eben so zu erklären seyn, wenngleich auch die andere Erklärung jenes δοκεῖ nach dem Gebrauche von Matth. 3, 9. sich rechtfertigen läßt. Mit richtigem Gefühl hat Luther das Wort gänzlich übergangen.

V. 2. Das εὐαγγέλιον der Christen bezieht sich vorzugsweise auf den Erwerb der ewigen Seligkeit, das εὐαγγέλιον der mosaischen Zeitgenossen auf das irdische Kanaan, welches aber wiederum auf jenes Land der ewigen Seligkeit hindeutet. Treffend ist die Anmerkung Bengel's zu dem εὐαγγελισθέντες V. 6. Die Auslegung der folgenden Worte ist von der Ansicht über die Lesart abhängig, welche in den zwei Worten der rec. συγκεκραμένος und ἀκούσασι schwankend ist. Die recipirte Lesart findet sich zwar in den zwei ältesten Versionen in der Peschito (nicht in der Philox.) und in der lateinischen Uebersetzung, aber in keinem einzigen der Uncialcodd., sondern nur in einigen wenigen Minuskelcodd. aus dem 11ten bis 14ten Jahrhundert — auch die neuerdings von Rinck genauer verglichenen venetianischen codd. lesen συγκεκραμένους; keineswegs sind es also bloß plures boni codices, wie sich Böhme ausdrückt, welche für den acc. plur. sprechen, vielmehr wird man mit Matthäi sagen müssen: συγκεκραμένος fortasse nullius codicis auctoritate confirmatur, nisi eorum qui e Latina Vulgata et Veteri Italica, ut vocant, interpolati sunt, daher denn auch der acc. plur. — entweder συγκεκερασμένους oder συγκεκραμένους — schon von der Complut., Plantin., Genev. und hernach von Wetstein, Matthäi, Lachmann in den Text aufgenommen, von Griesbach als beinahe gleichberechtigt mit συγκεκραμένος bezeichnet worden. Unter diesen Umständen wollen wir die Stelle nach dieser, wie es scheinen möchte, allein begründeten Lesart erklären.

Zuvörderst hat man sich dabei für eine der beiden Passivformen: κέκραμαι oder κεκέρασμαι zu entscheiden. Für die letztere sind die äußern Zeugnisse überwiegend und eben so auch die Grammatik, da diese Form die spätere ist (Buttmann Ausf. Gr. II. 154.), welche sich auch Offenb. 14, 10. findet; so ist auch πεπειρασμένος 4, 15. die gesicherte Lesart, während cod. C. und mehrere Minuskelcodd. dort πεπειραμένος haben. Was die Bedeutung betrifft, so heißt συγκεράννυσθαι c. dat. pers. gebraucht sich mit jemandem vergesellschaften, verbinden, c. dat. rei sich mit einer Sache verbinden, wofür zahlreiche Beispiele bei Wetstein,

Kypke, Abresch. Es sind nun hier zwei Konstruktionen möglich, entweder wir verbinden das Verbum mit dem Dativ der Person und sehen τῇ πίστει als dat. modi an: «da sie sich nicht gläubig an die anschlossen, welche hörten», oder wir verbinden das Verbum mit dem dat. rei und lassen den dat. pers. von dem dat. rei abhängen, wie z. B. Matth. 27, 7. εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις s. Winer S. 180. Wahl s. v. εἶναι I. A. a., so daß der Sinn entsteht: «da sie sich nicht dem Glauben der Hörenden anschlossen».*) Der Sinn bleibt demnach bei beiden Konstruktionen derselbe. Ἀκούειν bezeichnet nach dieser Auffassung das gläubige Hören, Gehorchen, und unter den ἀκούσαντες kann denn niemand anders verstanden werden, als Kaleb und Josua. So erklärt Theoph. und Oekum. und auch Chrys., nur daß dieser sonderbarerweise sich so ausdrückt, als ob umgekehrt von diesen beiden Gläubigen gesagt werde, daß sie sich nicht an die Zahl der Ungläubigen angeschlossen hätten. Die ganze Stelle lautet so: μὴ τοίνυν νομίσητε, ὅτι ἀπὸ τοῦ ἀκούειν τοῦ κηρύγματος ὠφεληθήσεσθε· ἐπεὶ κἀκεῖνοι ἤκουσαν, ἀλλ' οὐδὲν ἀπώναντο, ἐπειδὴ μὴ ἐπίστευσαν. οἱ οὖν περὶ Χάλεβ καὶ Ἰησοῦν, ἐπειδὴ μὴ συνεκράθησαν τοῖς ἀπιστήσασι, τουτέστιν, οὐ συνεφώνησαν, διέφυγον τὴν κατ' ἐκείνων ἐξενεχθεῖσαν τιμωρίαν... οὐκ εἶπεν, οὐ συνεφώνησαν, ἀλλ', οὐ συνεκράθησαν, τουτέστιν, ἀστασιάστως διέστησαν, ἐκείνων πάντων μίαν καὶ τὴν αὐτὴν γνώμην ἐσχηκότων. ἐνταῦθά μοι δοκεῖ καὶ στάσιν αἰνίττεσθαι. Wie der Kirchenvater zu dieser Erklärung gekommen sei, ist bis jetzt den Gelehrten ein Räthsel gewesen. Wenn Hammond στασιάστως anstatt ἀστασιάστως korrigirt, so wird dadurch im Ganzen nichts geholfen, diese Aenderung ist aber auch gewiß unrichtig. Schon der alte Theoph., obgleich er vielleicht im Einzelnen eine richtigere Lesart des Textes des Chrysostomus vor sich hatte, als wir, sagt voll ἀπορία und Verwunderung: τοῦτο κατὰ τὴν μεγάλην αὐτοῦ καὶ βαθεῖαν σοφίαν ὁ ἅγιος οὗτος εἰπὼν ἐμοὶ γοῦν τῷ ἀναξίῳ οὐκ ἔδωκε νοῆσαι πῶς αὐτὸ

*) Als das Resultat dieser Konstruktion ist die Lesart τῶν ἀκουσάντων anzusehen, welche die Philox. am Rande und cod. D von erster Hand hat.

εἶπεν. In der That wird es auch schwer seyn, einen angemessenen Sinn aus jenen Worten zu entlocken. Es ist dies aber einer von den Fällen, die wir oben S. 1 und 166 Anm. erwähnten, wo der Text mit fremdartigen Zusätzen vermischt erscheint; ebenso die Erklärung von K. 8, 2. In der That scheint es, daß der Kirchenvater die lect. rec. vor sich gehabt, denn einige Perioden vorher hieß es bei ihm: εἶτα ἐπάγει ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους, μὴ συγκεκραμένης*) τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασι.

Die angegebene Erklärung der Stelle hat nun das Auffallende, daß es von 600,000 Leuten heißen soll, sie hätten sich nicht an den Glauben von zwei Individuen angeschlossen. Dieses Bedenken scheint es besonders gewesen zu seyn, welches bewürkt hat, daß diejenigen, welche den acc. plur. lasen, das ἀκούσασι sollicitirten, um einen gefälligern Sinn zu gewinnen. Cod. 71. hat ἀκουσθεῖσι wie 2, 1., dieses oder das gleichbedeutende ἀκούσμασιν scheint die Vulgata und Theod. gelesen zu haben, welcher letztere folgendermaßen kommentirt: οὐκ ἀπόχρη εἰς σωτηρίαν ἡ τῶν λόγων ἀκρόασις. προσήκει γὰρ τοῦτο μετὰ πίστεως δέξασθαι, καὶ βεβαίως φυλάξαι. τί γὰρ ὤνησεν ἡ τοῦ θεοῦ ἐπαγγελία τοὺς ταύτην δεξαμένους, μὴ πιστῶς δεξαμένους, καὶ τοῦ θεοῦ δυνάμει τεθαρρηκότας καὶ οἷον τοῖς θεοῦ λόγοις ἀνακραθέντας. Denselben Sinn sucht noch eine andere Lesart zu erzielen, welche sich in einem cod. des Chrys. bei Matthäi findet, τοὺς ἀκούσαντας. Der bei diesen Lesarten entstehende Sinn ist allerdings ansprechend, doch haben die Lesarten selbst zu wenig Autorität, als daß man sich mehr darauf einlassen könnte. — Den Hauptgrund, welcher der Lesart συγκεκερασμένους entgegensteht, hat Beza scharfsinnig angegeben und nach ihm Clericus, daß nämlich ἀκούειν in diesem ganzen Abschnitte, und auch noch in dem λόγος ἀκοῆς, das bloße Hören, nicht ein gehorsames Annehmen bezeichnet. Während nach der Erklärung des Theoph. und Oekum. τοῖς ἀκούσασιν geradezu = τοῖς πιστεύσασιν ist, erwartet man vielmehr dem λόγος τῆς

*) So giebt Montfaucon, dagegen giebt Erasmus gerade die rec. συγκεκραμένους.

ῆς gegenüber, daß auf die πίστις Gewicht gelegt werde,
: dies auch V. 3 voraussetzen läßt, wo zu οἱ ἀκούσαντες
Gegensatz gebildet wird durch ἡμεῖς οἱ πιστεύσαντες.
esen Grund halte nun auch ich für so bedeutend, daß ich
ch deshalb bewogen fühle, die recepta συγκεκραμένος oder
γκεκερασμένος festzuhalten.

Bedenklich kann es nun freilich erscheinen, dem aner-
nten Grundsatze der Kritik zuwider die leichte und von
iem einzigen ältern cod. anerkannte Lesart der schwerern,
ı allen ältern codd., von den meisten Versionen und Vätern
:rkannten vorzuziehn. Doch was jenen Grundsatz betrifft,
; die schwerere Lesart der leichteren vorzuziehen sei, so gilt
:ntley's Wort in Cic. Tusc. III. 6. Tu ... illud ample-
ris, quia librarii vocabula trita pro reconditis supponere
ent, non vice versa. Recte quidem, et hoc plerumque
se habet. Sed ex generalibus illis artis, nescio cujus,
icae regulis non est de singulis locis sententia ferenda.
b was die Autorität der codd. betrifft, so muß ja wohl das
heil Griesbach's unterschrieben werden (ed. Schulz Pro-
. LX.): usu venire potest, ut tot tamque manifestis suae
ıitatis criteriis lectio aliqua praefulgeat, ut duobus testi-
, dummodo ad diversas classes ac familias pertineant, im-
unico satis sit suffulta. Allein die von uns vertheidig-
Lesart steht ja auch würklich keinesweges so von Autorität
lassen, als es scheinen dürfte. Man erinnere sich nur, daß
latein. Uebersetzung und die Peschito, welche für unsere
art sprechen, älter sind, als alle uns bekannten
d. Kommt nun nach dem, was vorher gesagt wurde, noch
ryſ. als Zeuge für συγκεκραμένος hinzu, so sprechen drei
anſehnlichſten Zeugen für dieſelbe.*)

*) Daß — wie erwähnt — einige codd. der Vulg. ſtatt non
nistus fidei den dat. plur. admistis leſen, kommt nicht in Be-
ht, auch die Itala lieſt den Sing. non temperatus (temperatum)
: auditorum. Der Dat. dürfte daher zu erklären ſeyn, daß bei der
wierigkeit, aus der gewöhnlichen Lesart einen paſſenden Sinn zu ge-
nen, Einige laſen: non admixtis fidei iis qui audierunt, wie
n auch Matthäi als Konjektur vorgeſchlagen hat, im Griechiſchen

Daß aus der Endung ος bei den Abschreibern die Endung ους werden konnte, ist leicht begreiflich, da ἐκείνους vorangeht und auch überdies ος und ους leicht verwechselt wurde, s. Bast, S. 772. 774.

Wenn nun συγκεκερασμένος gelesen wird, so bietet sich auch hier die vorher erwähnte doppelte Struktur dar mit dem dat. pers. oder rei. Die erstere scheint uns vorzüglicher, und wir übersetzen daher: «indem sich das Wort nicht im Glauben mit den Hörern vereinigte, nicht in sie überging». Alsdann wird der λόγος ἀκοῆς als die Speise betrachtet, welche, wie dieses Christus Joh. 6. von sich als dem Lebensbrote sagt, in Fleisch und Blut übergehen soll, indem sie sich der Mensch im Glauben aneignet. Beza: at non profuit illis auditus sermo, ut qui fide contemperatus non fuerit apud eos, qui audierunt. Hedinger (s. oben S. 180. Anm.) giebt die Randbemerkung: «Eine Speise, soll sie nähren, muß ins Geblüte gehen und sich am Leibe anlegen. Soll das Wort nützen, so muß es durch den Glauben als ein Speisesaft in Geist, Sinn und Willen des Menschen verwandelt werden, daß der ganze Mensch werde, wie das Wort ist und es fordert, d. i. heilig, gerecht, keusch und fromm. Hören allein taugt so wenig, als eine unverdauete Speise in einem bösen Magen.»

Demnach ist die Stelle eine Realparallele des Paulus Röm. 1, 16. δύναμις θεοῦ ἐστι (τὸ εὐαγγέλιον, ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς) εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι. Vgl. Röm. 10, 17.

V. 3. 4. Zu den μόνον ἀκούσαντες bilden die οἱ πιστεύσαντες — welches Wort in pausa gesetzt ist — einen strengen Gegensatz, vgl. Röm. 4, 12. — In welchem Gedanken-

---

συγκεκραμένοις zu lesen und als dat. abs. mit ἀκούσασι zu verbinden. Soll aus dem ex iis, quae audierunt der Vulg. ein Sinn entlockt werden, so ist noch immer der am besten, den die glossa ordin. und Gerus angeben: non conjunctus cum fide, quam ipsa, quae audierant, promissa illis conciliare debuerunt. Hieron. aber hat ex iis qui audierunt. Wenn übrigens die Protestanten aus dieser Stelle siegreiche Waffen gegen die Unfehlbarkeit der Vulg. entlehnten, so vergaßen sie, daß nicht viele Katholiken im Sinne eines Sutor und Escalante jene Unfehlbarkeit vertheidigt hatten.

zusammenhange nun aber die folgenden Worte stehen, was insbesondere der mit καίτοι beginnende Satz sagen wolle, ist für die Ausleger eine der schwierigsten Fragen gewesen. Abresch: certatim interpretes in illis verbis eorumque nexu cum superioribus et consilio constituendo elaborarunt. Quorum vero sententias si sigillatim recensere foret animus, longum erat faciendum. Atque ego haud scio an ne opus sit quidem, quum universe appareat laborasse viros doctos nec sibimet ipsis fecisse satis. Und Kuinól: locus obscurus, partim ob nimiam scriptoris brevitatem qui pro ea, qua vigebat, cogitandi celeritate plura omittit, a lectoribus cogitando adiicienda, partim ob disputandi rationem convenientem ei, quae illa aetate in scholis Judaeorum obtinebat. Zunächst haben wir uns über die Bedeutung von καίτοι zu erklären. Die Vulg. hat hier καίτοι und ebenso 5, 8. καίπερ durch et quidem übersetzt, und Luther schließt sich auch hier an sie an. Nun könnte zwar et quidem im Sinne von quamquam genommen werden und dann wäre es richtig; mehrere Ausleger haben es aber in dem explikativen Sinne von nempe genommen und dann wird der Sinn ganz verdunkelt.*) Schon Vatablus und Erasmus, noch mehr Beza dringen daher auf quamquam an dieser Stelle. Was

*) Luther hat überdies — einer Lesart folgend, welche sich in einigen Handschriften der Vulgata findet — in seiner Uebersetzung καίτοι mit εἰρηκέ που verbunden und das γὰρ im 4ten Verse übergangen. Rinck, der jedoch unbemerkt läßt, daß er schon Luthern zum Vorgänger hat, schließt sich diesem willkührlichen Verfahren an und bemerkt: quum enim ex lectione codicum graecorum ne Oedipus quidem commodum sensum enodare possit, unicam illam auctoritatem amplectendam duco. Was Luther's Uebersetzung des καίτοι durch und zwar anlangt, so kann diese auch den Sinn von obgleich haben; unde steht an sich im Mittelhochdeutschen im Sinne von etsi, zwar (im Althochdeutschen ze ware und zi ware) = vere. Auch an andern Stellen hat Luther und zwar, wo wir obgleich erwarten, so Apg. 14, 17. 17, 27. Die monströsesten philologischen Aushülfen bei der Stelle haben Sebast. Schmid und Brucker gebraucht. Der Letztere übernimmt es, dem καίτοι die Bedeutung similiter zu vindiciren, der erstere, dem Chr. Wolf rühmend beistimmt, übersetzt καίτοι durch nempe, und ergänzt vor ἔργων ein τήν (sc. κατάπαυσιν): nempe in illam requiem ab operibus a fundatione mundi factis.

soll nun aber dieser beschränkende Satz mit obgleich hier? Die gewöhnliche, gangbarste Erklärung, — obwohl mit verschiedenen Modifikationen vorgetragen — ist die, welche sich bei Chrys., Theod., Clarius, Gerhard, Grotius, Calov, Bengel findet. Entweder: «neben der Ruhe in Kanaan, von welcher Moses redet, wird in der Schrift noch eine andere Ruhe, die Schöpfungsruhe, erwähnt — so kann ja auch neben der Ruhe in Kanaan noch von einer dritten, der himmlischen die Rede seyn», oder: «von der Schöpfungsruhe kann der Psalmist nicht reden, denn diese liegt in der Vergangenheit, während die im Psalm erwähnte in der Zukunft liegt». Unserer Ansicht nach leitet besonders die genaue Erwägung von V. 6. auf den richtigen Sinn des Vfs.; aus diesem ergiebt sich mit Nothwendigkeit Folgendes als der Gedanke des Vfs.: «Wenn es dort heißt, jene sollen nicht zur Gottesruhe eingehen, so kann nicht der Grund darin liegen, daß diese Gottesruhe selbst nicht vorhanden gewesen wäre, sie war von Anfang der Welt da, und da die früheren wegen des Unglaubens nicht in dieselbe eintraten, so ladete Gott wieder und immer wieder zu derselben ein». So zeigt sich denn, daß von hier an die Ruhe Gottes zugleich als diejenige gefaßt wird, welche Gott selbst genießt. Der Uebergang war dadurch gegeben, daß der Sabbath ἡ τῆς καταπαύσεως ἡμέρα hieß, 2 Makk. 15, 1., nnd der Vergleich lag dem Vf. um so näher, da auch die rabbinische Theologie den Zustand im Messiasreiche als einen σαββατισμός bezeichnet, s. die Anm. zu d. St. von Ludw. Cappellus und Schöttgen. — Ueber das unbestimmte Citat in V. 4 siehe zu 2, 6.

V. 5. Πάλιν schließt hier, wie sonst auch αὖ, den Gegensatz mit in sich, wie auch im Deutschen wieder und wider Ein Wort ist, im Lateinischen item und autem. Der Gegensatz liegt hier darin, daß die Ruhe schon längst zugänglich war und dennoch damals erklärt wurde, daß das mosaische Geschlecht nicht hineinkommen sollte.

V. 6. 7. Der Gedanke ist dieser: Gott wird doch nicht eine solche Ruhe bereitet haben, ohne sie benutzen zu lassen — mit andern Worten: die göttliche Liebe kann nicht von der

Welt Grundlegung her der Ruhe und Seligkeit genießen, ohne jemals nach Theilnehmern zu verlangen.

V. 8. Das Imperf. mit ἄν im Nachsatze nicht zu übersetzen: «er würde geredet haben», wie Luther und selbst Beza, dann müßte es heißen ἐλάλησεν ἄν, vgl. 10, 2. ἐπαύσαντο ἄν, sondern «er würde reden».

V. 9. Λαὸς τοῦ θεοῦ wie 2, 17., dieser λαὸς τοῦ θεοῦ besteht aus den πιστεύσαντες V. 3. Σαββατισμός, welches weder im N. T. noch in der LXX. vorkommt, findet sich bei Plutarch de superst. c. 3. Es ist an dieser Stelle mit Bedacht anstatt σάββατον gewählt, da das letztere nur den Tag bezeichnet, jenes aber die Feier des Tages; es ist von σαββατίζω abgeleitet und ιζω und αζω sind die Endungen der Verba, welche Festfeiern bezeichnen, wie ἑορτάζω, νουμηνιάζω, θεσμοφοριάζω. Luther hat Ruhe übersetzt, besser als Andere, welche Sabbath haben, noch besser de Wette: Sabbathsruhe.

V. 10. Die Gläubigen können an der Ruhe, die Gott selbst genießt, Antheil erhalten.

V. 10. Ein überaus reicher, inhaltvoller Ausspruch. — Nach neuern Interpreten, wie Valckenaer, Böhme, Koppe soll ἔργα = κόποι seyn, indem sie Offenb. 14, 13. vergleichen und erklären: aerumnae, quibus his in terris premuntur christiani, womit man dann auch den Ausspruch Weish. 4, 7. zusammenhalten kann: δίκαιος ἐὰν φθάσῃ τελευτῆσαι, ἐν ἀναπαύσει ἔσται. Der Bedeutung nach versteht es sich nun, daß ἔργα nicht = aerumnae seyn kann, es kann nur den subjektiven Kampf gegen die aerumnae bezeichnen, wie auch Offenb. 14, 13., wo ἔργα Bezeichnung der christlichen Tugenden ist, welche in den κόποις an den Tag gelegt werden, also so viel wie ἀγὼν πίστεως Hebr. 12, 1. 1 Tim. 6, 12. An sich ist nun aber kein Grund da, bloß an diejenigen Kämpfe zu denken, welche von außen her erregt werden, zumal da in diesem Zusammenhange nicht von äußern Leiden die Rede ist, und da ja das ewige Leben in der That auch den innern Anfechtungen und somit auch dem innern Kampfe ein Ende machen wird. Richtig daher Theoph.: ἐνταῦθα μὲν γὰρ καὶ

τοῖς δικαίοις πολὺς ὁ κόπος καὶ ὁ ἀγὼν τότε ἄλλα καὶ διὰ τοὺς τῆς ἀρετῆς ἱδρῶτας. ἐκεῖ δὲ οὐδὲ ἀρετῆς ἠθικῆς (das ist die mit Kampf verbundene) ἔστιν ἐργασία, ἀλλὰ θεοῦ ἄπληστος ἀπόλαυσις. Darüber, ob mit jenem kämpfenden ἐργάζεσθαι jedwedes ἐργάζεσθαι aufhören solle, enthält unsere Stelle keine Erklärung. Bei den Mißverständnissen aber, welche sich an dieselbe angeknüpft haben, wird es nothwendig seyn, diese Frage mit einigen Worten zu berühren. Es hat sich wohl an diesen Ausspruch hie und da eine Vorstellung von der Ewigkeit angeknüpft, welche von derjenigen nicht viel verschieden ist, die Plato de republ. II. p. 363. D. bekämpft, als wäre die verheißene κατάπαυσις das dolce far niente, eine μέθη αἰώνιος, wie οἱ περὶ Ὀρφέα sie verhießen. Andererseits haben Etliche, welche nie satt zu werden wünschen, um immerfort das Vergnügen des Essens zu genießen, einen entschiedenen Protest gegen das Ingrediens der ewigen Ruhe in der Seligkeit eingelegt. «Wenn der ewige Vater — sagt ein großer Mann — in der Rechten die Wahrheit hielte, in der Linken das Streben darnach, und ich sollte wählen — ich würde seine Kniee umfassen und sprechen: Vater, die Linke!» Und einige Dogmatiker, um diesen Liebhabern der Unruhe zu Willen zu seyn, fanden denn auch für gut, «mannigfache Dunkelheiten, Wünsche, unbefriedigte Sehnsucht, Bedürfnisse» in den Becher der Seligen zu mischen (s. Bretschn. Dogm. II. 488.). Als das Richtige in dieser Beziehung erscheint uns Folgendes:

Jedes Wesen hat seine Idee, die es anstrebt. Dies ist der innere Trieb der Schwerkraft, so daß das Wesen, bevor es sie erlangt hat, eben so wenig zur Ruhe kommt, als der in die Luft geschleuderte Stein. Nach Aristoteles hat alle κίνησις keinen andern Zweck, als die unvollkommene Erscheinung, den λόγος τῆς οὐσίας dem τὸ τί ἦν εἶναι homogen zu machen, welches denn auch bei ihm wie bei Plato das εἶδος und παράδειγμα genannt wird (phys. II, 3). Jedwedes aber in der Natur hat seinen Zweck erreicht, wenn es nach dem ihm beiwohnenden Maaße Energie geworden und so seiner Idee genug gethan hat (metaphys. V, 16). — So sagen wir nun, daß Jedweder zum Reich Christi Berufene die Idee zu

realisiren hat, an dem σῶμα τοῦ χριστοῦ in der βασιλεία τῆς δόξης ein bestimmtes Glied zu werden. Erst wenn er an diesem Punkte angelangt ist, hat die Unruhe und das kämpfende ἐργάζεσθαι ein Ende. Da er gut ist, wird er nicht mehr besser. Er tritt nunmehr in einen Zustand ein, wo Bewegung und Ruhe aufgehoben ist in einem dritten. So wie der Sabbath der Schöpfung nur das Aufhören der Hervorbringung von etwas Neuem bezeichnet, nicht aber das Aufhören der Thätigkeit Gottes, — ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι sagt Christus Joh. 5, 17. — so wie vielmehr Gott in den Formen der einmal gesetzten Welt mit ursprünglicher Thatkraft stets fortwürkt, so ist der σαββατισμός des vollendeten Erlösten nur in sofern ein ewiger Ruhetag, als seine neue Persönlichkeit in Christo zu Stande gekommen ist.*) Innerhalb derselben wird aber ein ewig thätiger Sabbath gefeiert. Strahlen der Ahnung dieses Zustandes fallen in denjenigen Momenten in unser Leben hinein, wo wir mit der Totalität unseres Geistes erkennend, wollend und fühlend an eine göttliche Wahrheit hingegeben sind und in ihr ruhen. Solche Zeiten der Andacht nennen wir den Vorschmack der Ewigkeit, und mit Recht, denn es werden würklich darin die δυνάμεις τοῦ αἰῶνος μέλλοντος Hebr. 6, 5 genossen.

Von abweichenden Erklärungen bemerken wir noch fol-

*) Aehnlich erklärt Klem. Alex. Strom. VI. p. 813: οὐ τοίνυν, ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ, πέπαυται ποιῶν ὁ θεός· ἔστι δ' οὖν καταπεπαυκέναι, τὸ τὴν τάξιν τῶν γενομένων εἰς πάντα χρόνον ἀπαραβάτως φυλάσσεσθαι τεταχέναι, καὶ τῆς παλαιᾶς ἀταξίας ἕκαστον τῶν κτισμάτων καταπεπαυκέναι. Die letztern Worte beruhen, wie es scheint, auf einer Urgirung der Aktivform κατέπαυσε, als ob dieselbe die Werke zum Objekt hätte, wie denn auch Philo sagt, wenn Gott für seine Person geruht hätte, so würde das med. κατεπαύσατο stehen. In jener Stelle hat aber Klemens überhaupt Gedanken und Worte aus Aristobul entlehnt, wie das Valckenaer de Aristobulo p. 95 nachgewiesen, in welcher Schrift §. 29—32 Mehreres über die Deutung des Sabbaths bei den jüdischen Mystikern sich findet. — Was übrigens die medial gebrauchte Aktivform κατέπαυσεν betrifft, welche wir V. 9. im aktiven Sinne hatten, so findet sich diese statt des med. auch sonst in der LXX. 2 Mos. 31, 18. Jos. 3, 13. Ezech. 1, 24.

gende: Ungenau ist es zuvörderst, wenn Aretius, Piscator, Hedinger so erklären, als wenn nur von der cessatio a peccatis die Rede wäre, während doch von der cessatio decertationis cum peccatis die Rede ist. Ferner kann in der Stelle nicht, wie Calvin will, eine antipelagianische Polemik liegen: nam hinc semper faciendum est exordium, quum de regula pie sancteque vivendi agitur, ut homo sibi quodammodo mortuus deum patiatur vivere: ferietur ab operibus propriis, ut locum Deo agenti concedat. Noch viel weniger kann endlich ἔργα ausschließlich auf die Ritualgebote bezogen werden, wie dies Semler, D. Michaelis zu Peirce (später in seinem Kommentar nahm er die Meinung zurück), Cramer und Griesbach in der Dissertation von 1792 über diese Stelle angenommen haben.

V. 11—13. Lasset uns ernstlich darnach trachten, nicht widerspenstig zu seyn, wie Jene in der Wüste, denn Gottes Wort übt ernste Rache.

V. 11. Sehr richtig übersetzt Schulz und nach ihm de Wette: «damit nicht Jemand als ein gleiches Beispiel der Widerspenstigkeit auch falle.»*) Ἐν ist nemlich hier instrumental für den bloßen Dativ (vgl. den Dativ τῷ πλοιαρίῳ Joh. 21, 8 mit ἐν πλοιαρίῳ Matth. 14, 13), der Dativ aber bezeichnet «die Art und Weise, in der die Gesammtheit einer Thatsache erscheint», Bernhardy Syntax S. 100. Ὑπόδειγμα für παράδειγμα in der spätern Gräcität, Lobeck ad Phryn. p. 12.

V. 12. 13. Si quis alius — sagt Valckenaer — hic certe locus amabili pulchrarum figurarum conspiratione est elegantissimus; wenn er aber fortfährt: illud plane mirandum, potuisse reperiri interpretes, qui per λόγον τοῦ θεοῦ Christum crediderunt designari, und seine Verwunderung bezeugt, daß selbst ein Clericus, homo emunctae naris, auf diese Meinung habe gerathen können, so kann man ihm nicht ganz beistimmen. Gegen diese Ansicht der Kirchenväter, welche unter den Neuern Seb. Schmid, Spener, Heinse, Cramer, Alting, Bertholdt und, wie erwähnt, auch

*) Schon Bengel sagt: qui per infidelitatem cadit, exemplo est aliis, qui inde dicunt: ὁ δεῖνα pariter cecidit.

Clericus vertheidigt haben, wurde vorzüglich der Grund geltend gemacht, daß alsdann die Stelle gar nicht in den Zusammenhang passe. Hiegegen ließ sich jedoch einwenden, daß ja der Verf. jenes Strafgericht in der Wüste als durch den Logos vollzogen darstellen konnte, welcher ja auch das Organ der Manifestation im A. T. ist, vgl. die sehr parallele Stelle Weish. 18, 15., welche überdies wahrscheinlich unserm Verf. bekannt war: ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλειῶν ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς, ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων.*) Nichts desto weniger entscheiden auch wir uns dafür, daß λόγος τοῦ θεοῦ hier die göttliche Rede, die Verheißungen und Drohungen Gottes, insbesondere die letztern bezeichne, und zwar vorzüglich deshalb, da einerseits im Vorhergehenden keine Andeutung darauf liegt, daß der Logos jenes Strafgericht ausgeübt habe, andererseits im Vorhergehenden mehrmals der Ernst und die Unfehlbarkeit der göttlichen Aussprüche vorgehalten war, λέγει Kap. 3, 7., ἐν τῷ λέγεσθαι 3, 15., ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς 4, 2., ἐλάλει 4, 8. Da wir aber ferner das αὐτοῦ in V. 13. und πρὸς ὃν auf denselben λόγος τοῦ θεοῦ beziehen zu müssen glauben, so nehmen wir an, daß der Verf. die göttliche Rede hier personificirt und als den Repräsentanten Gottes bezeichnet, ähnlich wie Christus Joh. 12, 48. sagt: ὁ λόγος, ὃν ἐλάλησα, ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, vgl. Joh. 5, 45., auch Test. Judae c. 22. Aehnlich wird das Wort Gottes als der Repräsentant Gottes selbst gefaßt Weish. 16, 12. vgl. mit 2 Mos. 15, 26. und Sirach 43, 28. Daher thut Olshausen wohl nicht Unrecht, wenn er in seiner Abhandlung de λόγῳ, Opusc. p. 134. unsere Stelle einer Entwickelung des Logosbegriffs zum Grunde legt, insofern er diesen Begriff aus der Idee des göttlichen Sprechens überhaupt entwickeln will. — Zu dem Prädikate ζῶν kann man vergl. λόγια ζῶντα Apg. 7, 32. Die Lebenskraft ist auch hier die Bedingung der ἐνέργεια s. oben zu 3, 12. Die folgen-

*) Doch läßt sich Manches dafür sagen, wenn man an dieser Stelle λόγος im philonischen Sinne = ἄγγελος nehmen will, vgl. Bretschneider Dogmat. der Apokryphen S. 159 flg.

den Prädikate von τομώτερος an bereiten schon die Idee vor, mit welcher der ganze Satz schließt, daß gemäß dem Worte Gottes der Mensch gerichtet wird. Sie sprechen nämlich von der richtenden Würksamkeit, welche schon jetzt das Wort im Innern ausübt, welches voraussetzt, daß es auch den Menschen durchschaut, und insofern dieses Durchschauen zum dereinstigen Gericht nöthig ist, wird durch diese Prädikate jener letzte Gedanke vorbereitet. So stellt auch Paulus Röm. 2, 15. 16. den innern Gerichtsakt, welcher jetzt stattfindet, als Vorspiel des äußern dar. Unrichtig beziehen viele Ausleger diese Worte auf die belebende Kraft der evangelischen Predigt — diese Beziehung liegt außerhalb des Zusammenhanges. — Der Komparativ des Adject. τομός ist hier mit ὑπὲρ statt mit μᾶλλον ἤ oder mit πλεῖον verbunden, wie sonst in unserm Briefe παρά. — Das Schwerdt mit doppeltem Munde d. i. mit doppelter Schärfe (ἐσθίειν vorare im Griech. und Latein. vom Schwerdt), auch Offenb. 1, 16. 2, 12. Bild für die das Innere richtende Rede, vergl. Jes. 49, 2. 11, 4. — Ἀχρὶ μερισμοῦ = ὥστε μερίζειν.*) — Wie tief das Gotteswort richtend ins Innere eindringe, wird veranschaulicht durch Nennung des innersten und am schwersten zu durchdringenden geistigen und leiblichen Lebens, wodurch es dennoch hindurchdringt. Nicht davon nämlich ist die Rede, daß Seele und Geist, Gelenke und Mark von einander abgesondert, sondern daß sie durchdrungen werden.**) — Für die biblische Psychologie ist diese Stelle wichtig, da sie nebst 1 Thess. 5, 23. die Trichotomie begründet, wie sie in neuerer Zeit von Psychologen, wie Fr. Schlegel, Schubert, Heinroth, Eschenmayer angenommen worden ist. Es ist hier nicht der Ort, genauer auf diese Frage einzugehen. Unserer Ansicht nach be-

*) Auch hier bei Schleusner eine merkwürdige Verwechslung von sensus und significatus, indem er als die zweite Bedeutung von μερισμός hat intimum, intimi recessus.

**) Philo, quis rer. div. haeres p. 499: τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτῷ λόγῳ, ὃς εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἐπειδὰν μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ.

zeichnet hier ψυχή die auf das Sinnliche gehende Kraft, πνεῦμα die auf das Nichtsinnliche gerichtete Kraft.*) — Κριτικός, Calvin: quoniam vitia, quae sub falsa virtutum specie latebant, cognosci incipiunt absterso fuco. Ueberhaupt sagt Calvin manches gewaltige, ernste Wort bei dieser Stelle.

Worauf bezieht sich das doppelte αὐτοῦ in V. 13? Man könnte sagen, der Verf. beziehe es auf den Genit. τοῦ θεοῦ zurück, wie Bengel sagt: facilis erat analysis dicti, si utraque ejus pars recto casu proferatur: Deus est, coram quo nulla natura non apparet. Zwar habe ich kein Beispiel in Bereitschaft, um eine solche ungenaue Beziehung des Pronom. zu belegen, habe auch keines bei den betreffenden Auslegern gefunden, doch kommen wohl solche bei ungenauen Schriftstellern vor; die Beziehung des Pron. Joh. 8, 44. ist noch gewaltsamer. Bei der sonstigen Genauigkeit unseres Verfs. müssen wir jedoch eine andere Auskunft, sobald sie sich ungezwungen darbietet, vorziehn. Als eine solche erscheint uns nun die An-

*) Diese Bestimmung läßt sich besonders durch den Gebrauch von ψυχικός, 1 Korinth. 2, 14. 15, 44. 46. Jak. 3, 15. Judä 19. erweisen, wie denn auch der Gebrauch von נֶפֶשׁ und רוּחַ im Hebr. entspricht, obwohl derselbe dort nicht stetig ist. Auch dürfte vielleicht dies zur Bestätigung angeführt werden, daß im N. T. da, wo von den Todesschauern des Erlösers die Rede ist, also von Affekt in Bezug auf das Sinnliche, es heißt, die ψυχή sei erschüttert worden Joh. 12, 21. Matth. 26, 38., wo aber von geistigem Schmerz innerer Theilnahme die Rede ist, wie Joh. 11, 33. 13, 21., das πνεῦμα sei erschüttert worden. Jedoch ist dieser Unterschied keineswegs im N. T. überall festzuhalten. Namentlich wird ψυχή auch von der Menschenseele überhaupt im Gegensatz gegen den Leib gebraucht, wie in unserm Briefe 12, 3. 13, 17. — Was die Litteratur über diesen Gegenstand betrifft, so erschien zuerst in neuerer Zeit mit täuschendem Titel die Schrift von Münch, Psychologie des N. T. Regensb. 1802, welche nur rationalistisch-psychologische Betrachtungen über die neutestamentlichen Wunder enthält, dann Carus, Psychologie der Hebräer, Leipzig 1809, welche sehr oberflächlich ist. Besseres gab Olshausen de trichotomia naturae humanae in den Opusc. p. 142, wo jedoch auch noch in Bezug auf Sammlung des Materials viel zu wünschen übrig bleibt, ferner Usteri paul. Lehrbegr. 4. Aufl. I. Anh., und vorzüglich die schätzbaren anthropologisch-exeget. Untersuchungen von Stirm in der Tübinger theol. Zeitschr. 1834. Heft 3, mit dessen Resultaten ich größtentheils übereinstimme.

nahme, daß, wie wir oben sagten, das Wort Gottes personifi-cirt und als Repräsentant Gottes gefaßt sei. Zwar könnte man an dieser Erklärung wegen des τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ zweifelhaft werden. Ich kann mich indeß doch nicht entschlie-ßen, aus diesem Grunde allein sie aufzugeben, denn findet ein-mal eine Personifikation statt, so können dem Worte Gottes eben so gut Augen beigelegt werden, als Sprüchw. 3, 16. Hände. Kann man sich jedoch mit dieser Auffassung nicht vereinen, dann nehme man lieber an, daß αὐτός statt des Demonst. οὗτος oder ἐκεῖνος steht, und das Pron. πρὸς ὅν sich darauf bezieht (Matthiä Gramm. §. 469. 8.): «alles ist offenbar vor ihm, mit dem wir es zu thun haben», vgl. αὐτός in 2, 10.

Die Bedeutung von τραχηλίζω steht fest*), die Ableitung aber geschieht verschieden, indem die Meisten seit Perizonius an die zur Schau ausgestellten Verbrecher denken, denen das ge-senkte Haupt übergebogen wird, damit sie von Allen gesehen werden, s. Wolf's Curae, Elsner und Alberti Observv.; Andere haben den Ausdruck vom Opferritual abgeleitet, wie schon die griechischen Ausleger, und zwar in verschiedener Weise, entweder insofern die Zerlegung bei den Opferthieren von der Durchschneidung des τράχηλος anfing, oder insofern bei den zu schlachtenden Opferthieren der Hals übergebogen wurde. Da-mit verbindet sich die Ansicht, daß auch bei der μάχαιρα an das Opfermesser gedacht sei.**) Diese specielle Beziehung ist

*) Nur Michaelis übersetzt „mit niedergebogener Stirn" und sagt, daß er darin Wetstein folge. Wetstein hat aber gar kein Urtheil ausgesprochen, sondern nur eine große Anzahl Beispiele zusam-mengestellt, wo ἐκτραχηλίζεσθαι und einigemal auch τραχηλίζεσθαι in der Bedeutung von ὑποσκελίζεσθαι vorkommt, und daraus hat Michaelis den allgemeinen Sinn entlehnt. Auch Theoph. und Oekum. führen jene Erklärung an, aber ohne sie zu billigen.

**) S. besonders Isidorus Pel. ep. I. 94. Sehr seltsam Theodo-ret: τὸ δὲ τετραχηλισμένα κτλ. ἐκ μεταφορᾶς τέθεικε τῶν θυομένων ζώων, ἃ παντελῶς ἄφωνα κεῖται, τῆς σφαγῆς τ. ζωὴν ἀφελομένης καὶ μετὰ τῆς ζωῆς τὴν φωνήν. οὕτω, φησὶ, καὶ ἡμεῖς κρινόμενοι θε-ώμεθα μὲν ἅπαντα τὰ δυσσεβῶς παρ' ἡμῶν ἢ παρανόμως γεγενημέ-να· σιγῶντες δὲ τὴν τῆς τιμωρίας δεχόμεθα ψῆφον, ἃ τε δὴ τὸ δίκαιον αὐτῆς ἐπιστάμενοι.

willkührlich und unbegründet. — Πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος ist von Luther, Schulz, Vater, mit Berufung auf περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος 5, 11., übersetzt worden: «von dem wir reden». Aber was soll dieser Zusatz hier? Auch wenn er bloß steht, um das Subjekt des αὐτός näher zu bestimmen, ist er nicht passend, denn von Gott selbst war im Vorhergehenden nicht die Rede. Daß man alsdann nicht das zweideutige πρός erwarten würde, wollen wir weniger urgiren, indeß steht 5, 11. und 2, 5. in den ähnlichen Fällen περί. Tritt man nun jener Auffassung nicht bei, so kann man entweder, wie schon der Syrer, λόγος in der Bedeutung Rechenschaft nehmen, wie 13, 17., ebenso Chrys., Theoph., Theod., Er. Schmid, Michaelis, oder man kann mit Beza übersetzen: quicum nobis negotium, wie auch Calvin, Kuinoel, de Wette. Diese Fassung würde mit der ersteren auf denselben Sinn hinauskommen, und ist wohl aus dem Grunde vorzuziehen, daß die Formel ἐστί μοι (ὁ) λόγος πρός τινά sehr gewöhnlich ist in dem Sinne: «ich hab' es mit einem zu thun» (s. Wetstein, auch 2 Kön. 9, 5. in der LXX.), ob sie aber in dem Sinne: «es ist Rechenschaft abzulegen, λόγος ἀποδοτέος ἐστί» vorkomme, ist zweifelhaft.

V. 14—15. Wiewohl die von Hugo de St. Chair stammende Kapiteleintheilung im Ganzen sehr gelungen ist, so ist sie doch an einigen Stellen, wie Eph. 5, 1. Kol. 4, 1. verfehlt, und so auch hier, wie schon R. Stephanus nach Beza hier bemerkt: hinc potius oportuerat novam sectionem auspicari.

V. 14—16. Da Christus unser Hoherpriester ist, so müssen wir allezeit mit Vertrauen Gottes Throne nahen.

V. 14. Daß der Vf. diese Materie von Christi priesterlicher Würde durch οὖν einleitet, ist nicht so ungenau, als es scheint.*) Da die Paräneſe nicht in den Gang der Abhandlung gehört, der Inhalt aber hier wieder doktrinell wird, so schließt sich das οὖν an den vorhergegangenen doktrinellen Ab-

*) Ganz irrig und verwirrend Calvin und viele Andere: hactenus disseruit de Christi apostolatu (wo denn?), nunc ad secundum ejus munus transit.

schnitt an, dieser aber hatte gerade mit der Nachweisung von der priesterlichen Würde des Erlösers geschlossen Kap. 2, 17.18. vgl. 3, 1., ja es war insbesondere von seiner *συμπάθεια* die Rede gewesen, woran hier V. 15. sich anknüpft. Alles dazwischen liegende war paränetisch. *Οὖν* ist demnach epanaleptisch. — *Μέγας* ist nicht etwa wie 10, 21. Bezeichnung des Hohenpriesters, sondern wie 13, 20. dient es zur Bezeichnung der Erhabenheit. Diese Erhabenheit äußert sich darin, daß die anderen Hohenpriester durch einen irdischen Vorhof und ein irdisches Heiligthum hindurch in das irdische Allerheiligste zu dem Symbole der Gottheit schreiten, dieser durch die Himmel hindurch zu der unmittelbaren Gottesnähe, vgl. 9, 11. 7, 26. Eph. 4, 10. Unrichtig Luther: «der gen Himmel gefahren ist». Die sprachliche Rechtfertigung, daß *διέρχεσθαι* hier und *εἰσέρχεσθαι διά* 9, 11. = *εἰσέρχεσθαι εἰς* sei, haben vergeblich versucht Amyraldus, Erneſti*), Abresch, Dindorf, Schleusner. Daß man durchaus diese Fassung zu vertheidigen suchte, hatte den dogmatischen Grund, daß man sich nicht erklären konnte, wohin, wenn er durch die Himmel hindurch ging, Christus gegangen seyn sollte, da es doch sonst nur heißt, daß er in den Himmel aufgenommen sei. Allein auch 7, 26. und 9, 11. heißt es, daß er über den Himmel hinaus ins Allerheiligste gegangen sei, so daß an diesen Stellen das Allerheiligste als etwas völlig Jenseitiges betrachtet wird. Es ist hierbei das zu K. 2, 5. zu 9, 11. und zu Anfang von K. 8. über Himmel wie auch das in der Einleit. S. 91 ff. über die Symbolik der Apostel Gesagte zu vergleichen. — *Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* die Apposition mit Vollklang dem *διεληλυθότα κτλ.* nachgesetzt. — Die Ermahnung *κρατῶμεν κτλ.* deutet auch hier auf die Gefahr des *παραπίπτειν* in der Gemeinde hin 6, 6. vgl. 3, 6. 14. 10, 23. Daß *κρατεῖν* hier ergreifen und nicht festhalten übersetzt werden müsse, beweist Tittmann de synon. N. T. S. 91. nicht, vgl. 10, 23. *κατέχειν*.

*) Wenn Erneſti, dem bekanntlich Bengel ein Dorn im Auge war, so weit ging, die Bemerkung desselben: qui transiit, non modo intravit, eine stulta animadversio zu heißen, so mag er zusehen, wie man in unserer Zeit die seinige heißen wird.

V. 15. Nur derjenige ist ein tröstlicher Vermittler zwi:n Gott und der Menschheit, von welchem man weiß, daß die Größe unseres Elends vollkommen in sich aufgenommen, : der Schluß von Kap. II. dieses von Christo bezeugte, vgl. Erkl. zu d. St. Nur muß er zugleich selbst unbefleckt seyn, st könnte er nicht in die unmittelbare Gottesgemeinschaft treten, dies hebt hier χωρὶς ἁμαρτίας besonders hervor, vgl. 26. 27. 1 Joh. 2, 1. Das γάρ ist mithin an dieser Stelwohl motivirt. — Καθ' ὁμοιότητα entbehrt des Pron. ὅν, so ist auch Eph. 3, 18. zu τί τὸ πλάτος κτλ. ein αὐτῆς ergänzen; hier fällt indeß die Auslassung weniger auf als t, da hier eben ἡμῶν vorausging.

V. 16. Je zuversichtlicher die Aneignung der von Chridargebotenen Gnade, desto weniger Gefahr des Lauwers und Abfalls, daher der Vf. hier und 10, 22. vorzüglich dieser Aneignung ermahnt. Wo ein solcher Vermittler wie istus ist, da kann sich der Sünder zuversichtlicher Gott na, Christus hat erst die freie προσαγωγὴ πρὸς τὸν πατέρα istet Röm. 3, 12. 5, 1. 2. Eph. 2, 18. 3, 12. Hebr. 10, 20. 22. Es vollendet sich aber nach unserm Briefe dieses ζειν oder προσέρχεσθαι jenseits, s. zu 7, 19. 25. u. 9, 8. Vgl. Harleß zu Eph. 2, 18. Der θρόνος Gottes wie 8, 1. 2. Umschreibung der göttlichen Majestät. Der Gen. ist gen. litatis und effectus. Mehrere nehmen eine Beziehung auf ἱλαστήριον an, dem Symbole τῆς ἴλεω τοῦ θεοῦ δυνάς auf Erden — wie Philo die Bundeslade nennt — de das himmlische gegenüber gestellt. Stände hier noch ein atz wie τῷ ἐπουρανίῳ, so möchte man dies annehmen, obdenselben aber nicht. — Εὔκαιρος opportunus, daher ubi s sit.

Fünftes Kapitel.

Christus ist unser Hoherpriester nach der Priesterordnung Melchisedeks, worüber ich euch viel zu sagen hätte, wäret ihr nur nicht schwach geworden an geistlichem Verständniß.

V. 1—3. Mitgefühl mit den Sündern haben ja auch die aus den Menschen gewählten Hohenpriester, welche die Sünden ihrer Mitbrüder sühnen, da sie denn auch selbst Mitschuldige sind.

V. 1. Läßt man sich durch die Kapitelabtheilung verleiten, V. 1. nicht eng an das Vorhergehende anzuschließen, vielmehr anzunehmen, wie dies allgemein geschieht, daß der Vf. von V. 1. an zeigen wolle, worin der himmlische Hoheprieſter den irdischen vergleichbar sei, so entsteht ein großer Mangel an Ebenmaaß der Gedankenfolge. Die V. 1—3. angegebenen Vergleichungspunkte werden nämlich gar nicht auf Christum angewandt, und die Rede eilt V. 4. sofort zu einem andern disparaten Vergleichungspunkte, daß nämlich auch Christus wie jene von Gott erwählt sei; auch erscheint γάρ V. 1. gar nicht motivirt.*) Wir nehmen dagegen an, daß V. 1—3. an das Vorhergehende sich anknüpft und zeigt, daß ja auch der irdische Hoheprieſter der συμπάθεια nicht fremd sei. Erst von V. 4. an beginnt etwas Neues. Und zwar legt, unserer Ansicht nach, der Vf. auf den Gedanken, den er V. 4—10. behandelt, daß Christus von Gott erwählt sei, nicht ein besonderes Gewicht, sondern er bildet ihm mehr den Uebergang zur Anführung des Ausspruchs, worin Christus ein Prieſter nach der Priesterordnung Melchisedeks genannt wird. Dieser Ausspruch ist es, den er, nachdem die Paräneſe 4, 11. — 6, 20. beendet ist, welches eingeschaltenen paränetischen Abschnitts letzte Worte wieder auf 5, 10. zurückweisen, Kap. VII. ausführt.

*) Beza: Itaque γάρ non tam est causalis quam inchoativa, ut loquuntur grammatici. Sunt autem haec capita collationis.

V. 1. *Γάρ* knüpft nicht an V. 16., sondern an V. 15. an. *Ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος* stellt die irdischen Hohenpriester dem himmlischen gegenüber, von welchem zwar in gewissem Sinne ebenfalls hätte gesagt werden können, er sei aus den Menschen gewählt, der Vf. aber faßt ihn als Priester nach Melchisedeks Vorbilde, der *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος* hat 7, 3. Mit dem Begriffe der Menschheit faßt hier der Vf. den Begriff der Sündhaftigkeit als Korrelatum. Da er aus der Menschheit genommen ist und für die Menschheit opfert, so leidet er wie sie an der *ἀσθένεια*. — *Τὰ πρὸς τὸν θεόν* wie 2, 17. — *Προσφέρειν* der term. techn. vom Opfer 8, 3. 4. 9, 7. 14. u. a.; *δῶρα* begreifen die *θυσίαι* sacrificia cruenta mit in sich; *τε — καί* wie 2, 11., die *θυσίαι* werden mehr hervorgehoben, da von Sündopfern die Rede ist, wie *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* zeigt; ebenso beide Worte durch *τε — καί* verbunden 8, 3.

V. 2. Hier erfordert das Wort *μετριοπαθεῖν* eine besondere Untersuchung. Es scheint zuerst in der peripatetischen Schule entstanden zu seyn. Unter den zahlreichen Beispielen, welche Wetstein, Carpzov, Kypke, Krebs, Abresch anführen, habe ich keines aus der Zeit vor Alexander finden können, auch in der Londoner Ausg. des Stephanus findet sich keines.*) Es scheint mir daher, daß erst die Peripatetiker dieses Wort gebildet haben, und zwar im Gegensatze zur stoischen *ἀπάθεια*. Wie Aristoteles in allen Stücken das *μέτριον*, die *μεσότης* empfohlen hatte, so empfahlen nun seine Schüler auch in Bezug auf das *πάθος* im Gegensatze zu dem *ἀπαθῆ εἶναι* des Stoikers das *μετριοπαθεῖν*. Diog. Laert.

*) Zwar verweist Valckenaer auf ein Fragment des Pythagoräers Archytas in den sermones des Stobäus. Es findet sich dasselbe in der Gaisford'schen Ausg. T. I. S. 59, und in demselben wird allerdings die *μετριοπάθεια* ganz im peripatetischen Sinne empfohlen, wie denn auch Jamblich Vita Pyth. ed. Küster p. 26. den Pythagoras vor der *ἀμετρία* warnen läßt. Allein die Fragmente des Archytas sind ja größtentheils unecht, s. Ritter über die pythag. Phil. S. 64, und wiewohl gewiß ist, daß Pythagoras die Harmonie als das höchste Ziel der Sittlichkeit empfahl, so frägt sich doch, ob er dies in dem peripatetischen Sinne nahm und ob er das uns wichtige Wort *μετριοπάθεια* gebrauchte.

I. V. §. 31. sagt von Aristoteles: ἔφη δὲ τὸν σοφὸν μὴ εἶναι μὲν ἀπαθῆ, μετριοπαθῆ δέ — welches indeß wohl nur der Sache, nicht dem Worte nach, auf Aristoteles selbst zurückzuführen ist. Nachher ging dann, wie es scheint, das Wort aus den philosophischen Schulen ins Leben über, denn schon bei den Schriftstellern in der Zeit Christi finden wir es allgemein in Gebrauch zur Bezeichnung des unterdrückten Affekts, sei es nun Traurigkeit oder Zorn oder auch Hochmuth, so daß μετριοπαθής den Standhaften, den Sanftmüthigen, den Demüthigen u. s. w. bezeichnet, so bei Appian, Dionys. Hal., Sext. Empir., Josephus. Besonders scheint das Wort bei den Alexandrinern gebräuchlich worden zu seyn, es findet sich in sehr zahlreichen Stellen bei Philo, auch Klemens Alex. hat es Strom. IV. 516. ed. Pott., er führt eben dort auch eine Stelle aus Klemens Rom. an, in der es ebenfalls vorkommt, Klemens Rom. aber kann, da er mit dem Hebräerbriefe so befreundet erscheint, zunächst aus diesem den Ausdruck entlehnt haben. Bei den alex. Schriftstellern hat das Wort indeß eben so wenig als bei den oben angeführten Historikern den ursprünglichen bestimmten Sinn der peripatetischen Schule. Philo nämlich und Klemens Alex. waren ja der stoischen Lehre von der ἀπάθεια des σοφός zugethan (s. Klemens Strom. VI. c. 9, wo er lehrt, daß die Apostel auch die erlaubten Affekte wie Muth, Freude u. s. w. unterdrückt hätten). Nach diesem späteren Sprachgebrauche nun muß μετριοπαθεῖν hier heißen: «den Affekt des Unwillens mäßigen» d. i. «Nachsicht beweisen». Es frägt sich nun, ob das Wort völlig gleich sei mit dem V. 15. Christo zugeschriebenen συμπαθεῖν. Bei einem in der Wahl der Worte so genauen Schriftsteller, wie der unsrige, wird wohl für die Vertauschung der Worte ein Grund aufgeführt werden müssen. Böhme nun hat die scharfsinnige Vermuthung aufgestellt, daß der menschliche Hoheprieſter als weniger jenes vollkommenen Mitgefühls, welches der göttliche hat, fähig dargestellt werden soll, und das πάθος, welches er κατὰ μεσότητα hat, wäre danach nicht der Unwille über die Sünder, sondern das Mitleid mit ihnen. So scheint auch Ste-

phanus das Wort genommen zu haben.*) Allein dieſe Faſſung entfernt ſich von dem in zahlreichen Beiſpielen vorliegenden Sprachgebrauche, wo das μετριοπαθεῖν niemals etwas Mangelhaftes, ſondern überall eine Tugend bezeichnet. Iſt die Vertauſchung des Ausdruckes würklich mit Abſicht geſchehn, ſo dürfte vielmehr der Grund darin zu ſuchen ſeyn, daß bei dem menſchlichen Vermittler ſeine eigene Sündhaftigkeit hervorgehoben worden iſt, deshalb iſt ſeine συμπάθεια ein in eigenem Schuldgefühl begründetes Nichtzürnen, eine Nachſicht, bei dem ſündloſen Vermittler iſt es Mitleid mit dem Elende der Sünder.**) — Die Ueberſetzer haben in der Auffaſſung ſehr geſchwankt. Der Aethiope, in deſſen Ueberſ. Gloſſen eingedrungen ſind, überſetzt, als ob er μὴ βοηθεῖν geleſen hätte, der Syrer hat umſchrieben: «der ſich herablaſſen und mitfühlen kann»; der Araber in der Polyglotte, welcher aus dem griechiſchen Texte überſetzte: «er kann vergeben und gütig ſeyn»; der Kopte buchſtäblich: «er kann Leiden ertragen mit Maaß»; Ambroſius hat affici, unter den Neuern Beza, Er. Schmid: qui possit quantum satis est miserari u. ſ. w.

Die Interpreten differiren, ob ἀγνοεῖν hier ſchlechthin in der Bedeutung ſündigen geſetzt ſei, wie 9, 7. Wie unſer deutſches Fehltritt und urſprünglich auch Vergehen***),

*) Stephanus im Thes. ſagt: plane existimo μετριοπαθεῖν hic nove ab apostolo usurpatum fuisse, et nova etiam constructione pro eo quod in fine praecedentis cap. dixerat συμπαθῆσαι, eadem de re loquens, vel potius συμπαθῆσαι μετὰ μετριοπαθείας.

**) Gerade ſo motivirt der ſcharfſinnige Cameronius den Unterſchied: μετριοπαθεῖν duo in se complectitur, quorum prius significatur voce μέτριος, nempe ἐπιείκεια, unde oritur vel excusatio, vel, si res poscat, purgatio, quae virtus plerumque inde proficiscitur, quod meminimus et nos esse homines, unde fit, ut de aliis non durius quam de nobismetipsis statuamus. Alterum vero est συμπάθεια, cum sensu alienae miseriae afficimur. Ergo unico verbo ἐμφατικώτατα causa et effectus significantur... Ergo Christus quidem συμπάσχει nobis, at non μετριοπαθεῖ.

***) Welches iſt die Etymologie des deutſchen Wortes Sünde? Wie ſehr iſt es zu bedauern, daß wir noch immer für die Etymologie in unſerer eigenen Mutterſprache am meiſten von Hülfsmitteln verlaſſen ſind!

bezeichnet es allerdings jede Art der Sünde, wenngleich es ursprünglich nur die Irrthumssünden bezeichnete. In diesem Zusammenhange wird man aber die Wahl gerade dieses milderen Ausdrucks als absichtlich ansehn müssen, wie auch das beigesetzte πλανωμένοις zeigt. Der, welcher μετριοπαθῆ; gegen die Sünde ist, faßt dieselbe von der Seite, die sie in weniger grellem Lichte erscheinen läßt. Aus demselben Grunde ist ἀσθένεια gewählt wie 4, 15. Περίκειται mit dem Akkus. der Sache von Kleidern gebraucht, also Bezeichnung der innigsten Verbindung.

V. 3. Vgl. 7, 27.

V. 4—10. Wie der Stifter der levitischen Priesterordnung ist auch unser Hoherpriester unmittelbar von Gott gewählt, und zwar als Hoherpriester nach Art des Melchisedek.

V. 4. 5. Es könnte scheinen, daß καί hier nicht die vim explicativam habe, da ja ein neuer unabhängiger Gedanke eintritt, weshalb denn auch Schulz «ferner» übersetzt hat. Dem ist aber doch nicht so. Der Apostel blickt nämlich auf das λαμβανόμενος V. 1. zurück und erläutert dieses nach einer andern Seite hin, so daß wir immer werden und zwar übersetzen können. Besser aber wird es wie bei Griesbach mit dem Uncialbuchstaben gedruckt. Unserer Ansicht nach hat indeß, wie wir schon sagten, der Verf. diesen Gedanken nur beigebracht, um auf den Ausspruch im 110ten Psalm hinzuleiten. Wenn es hier von allen Hohenpriestern heißt, daß sie von Gott berufen sind, so ist dies insofern der Fall, als alle Aaroniten durch Gott die Bestimmung erhalten haben, vgl. 7, 9. 10. Als Belegstelle für die göttliche Einsetzung Christi in das Priesteramt wird zuerst die schon Kap. 1, 4. aufgeführte Stelle aus dem zweiten Psalm erwähnt. Dort wurde daraus bewiesen, daß dem Messias allein das erhabene Prädikat des Sohnes gegeben worden sei; hier wird die Einsetzung zum priesterlichen

Möchte Graff's Werk diesem großen Bedürfnisse bald abhelfen! Nach Adelung pflegten auch unsere Dogmatiker Sünde mit dem Stamme sühnen in Verbindung zu setzen. Gewiß wird es richtiger mit dem lateinischen sons auf einen Stamm zurückgeführt, ob aber dieser, wie Döderlein in seiner trefflichen Synonymik II. 155. annimmt, in σίνομαι zu suchen sei, mögen Andere entscheiden.

Amte daraus gefolgert. Man frägt: mit welchem Rechte? Unser Vers. bezieht das γεγέννηκά σε eben so wenig auf die ewige Zeugung des Logos, als es Paulus Apg. 13, 33. thut. Beide apostolische Männer beziehen den Ausspruch auf die mit der Auferstehung beginnende Periode der Verherrlichung. Da nun von dieser Zeit an Christus im himmlischen Heiligthume seine Erlösung würksam werden läßt, d. i. ewige Fürbitte leistet (s. Kap. 7, 27.), so wird auch seine Auferweckung und Verherrlichung als der Moment aufgefaßt, wo er zum Priester erklärt worden. Diese Auffassung ist auch wesentlich in der Psalmstelle selbst begründet. Denn das hier angeführte Gotteswort sagt nichts Anderes als V. 6. im Psalm, so daß danach «zeugen» und «zum Könige einsetzen» der Sache nach als dasselbige erscheint. Vgl. Stier zu der Psalmstelle und zur Apostelgeschichte Th. I. S. 368. So heißt es Röm. 1, 4., daß durch die Auferstehung der Messias als Gottessohn erwiesen wurde, und in unserm Kap. V. 10. wird die Priesterwürde desselben als die Folge seiner τελείωσις dargestellt.

V. 6. Hier folgt nun jener allerdings merkwürdige und inhaltsreiche Psalmausspruch, dessen reichen Gehalt Kap. 7. näher auseinander legt. Jener Psalm erhält für den christlichen Interpreten schon dadurch eine ganz besondere Wichtigkeit, daß Christus mit ausdrücklichen Worten sagt: David habe hier ἐν πνεύματι vom Messias geredet, Matth. 22, 44. Ἐν ἑτέρῳ ohne τόπῳ auch Apg. 13, 35. — Ἱερεύς im Sinne von ἀρχιερεύς ausgelegt V. 10. Da die Idee dieser neuen Priesterschaft nicht bloß in Einem koncentrirt, sondern auch auf Einen beschränkt ist, so ist dieser Eine Priester das, was bei der levitischen Priesterschaft der Hohepriester war, vgl. 7, 23—25. — Für τάξις steht im Hebr. דִּבְרָה, Art, Weise. Diese Bedeutung kann nun auch τάξις im Griechischen haben, zunächst Stellung, dann Qualität: ἐν τάξει τινός in der Qualität Jemandes, vgl. 2 Makk. 9, 18. Es kann aber auch die Priesterordnung bezeichnen, so hat es der lat. Uebers. und Luther. Wenn dagegen eingewendet wird, daß diese Bedeutung hier nicht passe, da ja Melchisedek keine eigene Reihe, Ordnung ihm ähnlicher Priester gehabt habe, so hat dieser Ein-

wurf kein Gewicht, denn es konnte ja, insofern in Christo doch ein Gegenbild seines Priesterthums auftrat, im uneigentlichen Sinne gesagt werden, daß er zur Ordnung, Reihe der melchisedekianischen Priester gehöre. Hierauf gestützt hat Schulz die ältere Erklärung beibehalten und übersetzt: «in der Reihe des Melchisedek». Ein solcher Gegensatz einer zwiefachen τάξις findet sich ja 7, 11. Wir können daher diese Auffassung nicht verwerfen, doch gestehen wir uns mehr der ersteren Erklärung zuzuneigen, da 7, 15. (vgl. 17.) der Verf. selbst κατὰ τάξιν durch κατ' ὁμοιότητα zu erklären scheint. Auch der Syrer hat: «nach der Aehnlichkeit», der Aethiope: «nach dem Amt», de Wette hat Luthers Uebersetzung beibehalten. — Εἰς τὸν αἰῶνα findet Kap. 7. seine Erläuterung, vgl. gleich den ersten Satz daselbst und V. 8. 16. 24.

V. 7. V. 7—9 wird beiläufig der Art der hohenpriesterlichen Thätigkeit des Messias gedacht, welche Kap. IX. und besonders X. ausführlicher ins Licht setzen. Man achte auf προσενέγκας (s. Anm. zu V. 3.), seine Opfergaben waren, der äußern Erscheinung nach, seine Thränen — anderwärts (Kap. IX. X.) sein Blut — dem innern Grunde nach aufgefaßt seine ὑπακοή (V. 8. Röm. 5, 9.). Vgl. Beilage II. — Ueber σάρξ s. zu 2, 14. vgl. 1 Petr. 4, 2. τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον, 2 Kor. 10, 3. ἐν σαρκὶ περιπατοῦντες, statt dessen ἐν τῷ σώματι 13, 2. 2 Kor. 5, 6. Der Hauptgedanke, welchen das verb. fin. ausdrückt, ist der, daß Christus die ὑπακοή geleistet; das Partic. hebt den vornehmsten Moment dieser ὑπακοή hervor, sie erscheint auf der Spitze im letzten Kampfe, daher Phil. 2, 8. γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. — Der Participialsatz bezieht sich auf den Kampf am Oelberge; da der Verf. die Bekanntschaft damit ohne Weiteres voraussetzt, scheint daraus zu folgen, daß, was die drei ersten Evangelien davon erzählen, in der christlichen Kirche ganz verbreitet war. Thränen erwähnt der evangelische Bericht nicht, dem Verfasser kommt es auch hier auf historisches Detail nicht an, er giebt den Totaleindruck wieder, welchen jene Scene in seinem Gemüthe zurückgelassen und bedient sich zu diesem Endzwecke

mancher ἐπιτατικά.*) Da indeß Christus — auch ein Zeichen seiner zarteren Organisation, welche ihn die Schmerzen stärker empfinden ließ — bei Gelegenheiten Thränen vergießt, wo es wohl bei sonst tiefführenden Menschen nicht gerade der Fall seyn würde (Joh. 11, 35. Luc. 17, 41.), so wird dieses Detail nicht als unpassende Ausmalung anzusehen seyn. Auch mannichfaltige δεήσεις und ἱκετηρίαι — die synonymen Worte sind hier zur Verstärkung des Begriffs gebraucht, vgl. Joh. 16, 20. κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς, s. Bornemann Schol. in Luc. p. XXXI ff. — werden nicht in jenem Berichte erwähnt, indeß hat Christus in Bezug auf denselben Gegenstand mehrfach gebetet Joh. 12, 27. — Die κραυγὴ ἰσχυρά läßt sich bei einer so heftigen Gemüthsbewegung, welche den Erlöser vermochte, nicht bloß knieend (Luc. 22, 41.), welches schon einen starken Affekt ausdrückt, sondern selbst πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον (Matth. 26, 39.) zu beten, von selbst erwarten; will man noch ein detaillirenderes Zeugniß, so kann man sich auf das προσηύχετο ἐκτενέστερον Luc. 22, 44. berufen. — Was aber war der Gegenstand dieser Bitten? Nicht sterben zu müssen? So wird man auf den ersten Anblick der Stelle glauben. Aber es heißt gleich darauf, er sei erhört worden, auf das Nichtsterben konnten sich also die Bitten nicht beziehn, sondern vielleicht nur auf die Befreiung von der Todesangst, auf das Bestehen in den letzten πειρασμοῖς.**) Diese Ansicht muß festgehalten werden, wenn man εὐλάβεια, wie es der Syrer, die Itala (exauditus a metu), Calvin, Beza, Scaliger, Gerhard, Storr, Böhme, Kuinöl, de

*) Sollte man nicht annehmen dürfen, da Lukas am speciellsten das Leiden im Garten schildert, daß dieses Stück eine Kenntniß des Ev. Lucä voraussetze? — so daß wir auch von dieser Seite aus auf einen Zusammenhang unseres Vfs. mit der Schule des Paulus geführt werden.

**) Sehr eigenthümlich sucht die dem Photius zugeschriebene Glosse bei Oekum. die Schwierigkeit zu lösen, wie gesagt werden könne, er sei erhört worden, da er doch um Bewahrung vor dem Tode gebeten und diesen nichts destoweniger habe schmecken müssen. Er sagt nämlich, Christus habe ja eigentlich zweierlei Bitten ausgesprochen, auch die um den Tod, falls es nämlich des Vaters Wille wäre, und diese sei aus εὐλάβεια gegen den Vater ausgesprochen und um der εὐλάβεια willen erhört worden.

Wette, Stuart thun, in der Bedeutung Furcht nimmt. Eine ganz verschiedene Auffassung der Worte ἀπὸ τῆς εὐλαβείας bietet uns dagegen eine zweite Klasse von Auslegern und Uebersetzern dar. Die Vulg. nämlich hat: pro sua reverentia, ebenso der Kopte, der Aethiope: «wegen seiner Gerechtigkeit», Luther, an die Vulg. sich anschließend: «darum, daß er Gott in Ehren hatte», ebenso Chrys.: βούλεται αὐτοῦ δεῖξαι τὸ κατόρθωμα ὂν μᾶλλον ἢ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ (daß die große That mehr sein eigen war, als von Gottes Gnade ausging), τοσαύτη, φησὶν, ἦν αὐτοῦ ἡ εὐλάβεια, ὡς καὶ ἀπὸ τούτου αἰδεῖσθαι αὐτὸν τὸν θεόν. Unter den Neueren besonders Schulz: «Wie wäre es möglich, mit Storr u. A. hierin zu finden: ««von dieser Furcht oder Angst gerettet, befreit»»?! Εὐλάβεια bedeutet nichts anderes als reverentia.» Worin besteht nun nach dieser zweiten Fassung die Erhörung? Auch hier könnte man sagen: in der Befreiung von der Angst, besser aber: in der Hinausführung des πειρασμός zur δόξα, wie nach der johanneischen Darstellung die Todeszeit zugleich die Zeit des δοξασμός ist, Joh. 12, 27. 28. 13, 31. 17, 1. Apg. 2, 22. 33. 1 Petr. 2, 21. Σώζειν ἐκ τοῦ θανάτου ist zwar von ἀπὸ τοῦ θανάτου sonst nicht verschieden (Matthiä, Griech. Gramm. §. 353. Anm.), hier aber könnte man ἐκ urgiren und sagen, die Bitte beziehe sich nicht auf Befreiung von, sondern aus dem Tode, Apg. 2, 24. Gewiß hat diese Erklärung viel Empfehlendes, allein so spröde hätte Schulz jene erste Erklärung nicht behandeln und zurückweisen sollen. Er hätte lesen sollen, was Casaubonus zu dieser Stelle sagt: qui negant εὐλάβειαν esse metum, parum sani sunt, si negant passim ita usurpari Graecis scriptoribus. Εὐλάβεια hat allerdings die Bedeutung Furcht, wie Krebs, besonders aber die zahlreichen Beispiele bei Wetstein zeigen. Wenn unsere Lexika der klass. Gräcität diese Bedeutung nicht kennen, so ist dies eine Lücke, die ausgefüllt werden muß, denn, wiewohl ursprünglich das Wort nicht Angst, sondern nur Aengstlichkeit (εὐλαβής, der alles mit Bedacht angreift) bedeutet, so hat sich doch schon bei den Stoikern ein Sprachgebrauch gebildet, nach welchem es etwa unserem Bedächtigkeit,

Besorgniß entsprach, in der Zeit nach Christo ist es aber in der Bedeutung Furcht ganz gewöhnlich. Ja an unserer Stelle ist das Wort in dieser Bedeutung vorzugsweise passend, mehr als φόβος, ταραχή. Es war nämlich ein edleres Wort, welches eine solche Furcht bezeichnet, bei welcher der Mensch οὐ σαλεύεται ἀπὸ τοῦ νοὸς αὐτοῦ (2 Thess. 2, 2). Daher eben die Stoiker die εὐλάβεια, aber nicht den φόβος zuließen. Diogenes Laert. L. VII. 116. sagt von Zeno: τὴν δ' εὐλάβειαν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῷ φόβῳ, οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν. Und Plutarch de virt. mor. c. 9. sagt, wenn die Stoiker die Freude und die εὐλάβεια nicht ἀπαθείας, sondern εὐπαθείας nennten, so sei dies ganz recht: γίνεται γὰρ εὐπάθεια τοῦ λογισμοῦ τὸ πάθος οὐκ ἀναιροῦντος, ἀλλὰ κοσμοῦντος καὶ τάττοντος ἐν τοῖς σωφρονοῦσιν. Daß nun unser Vf. bei seiner genauen Sprachkenntniß dies Wort hier absichtlich gewählt habe, läßt sich sehr wohl denken; daß er 12, 28. und 11, 7. dasselbe Wort in seiner gewöhnlichen Bedeutung gebraucht hat, kann doch dagegen nicht als Einwand gelten. Es kommt aber auch noch mehreres andere hinzu, was gegen die zweite Erklärung Bedenken erregt. Von Seiten der Konstruktion wird bei der zweiten ἀπό als Bezeichnung des entfernteren Beweggrundes genommen, dies ist nun zwar ganz zulässig, indeß würde man doch eher διά erwarten. Bei der ersten Erklärung ist die Konstruktion prägnant, wie 10, 22. vgl. 22, 22. מִקַּרְנֵי רֵמִים עֲנִיתָנִי. Ferner würde man bei der zweiten Auffassung nicht gern das Pron. αὐτοῦ bei εὐλάβεια vermissen. Auch dürfte es die Frage seyn, ob Christus von den neutest. Schriftstellern εὐσεβής oder εὐλαβής genannt worden wäre, das Prädikat fromm würde in unserm kirchlichen Sprachgebrauche auffallen (mit dem alten: «o Gott du frommer Gott» verhält es sich anders). Wichtiger sind aber noch folgende Gegengründe: 1) der Vf. hat die Scene in Gethsemane vor Augen, dort aber bezogen sich des Erlösers Gebete nicht auf die Verherrlichung, wie in den angeführten johanneischen Stellen, sondern auf Befreiung vom Leidenskelche. 2) daß davon V. 7. handle, setzt auch V. 8. voraus, worin der Gedanke liegt: die παθήματα waren ihm unerläßlich. —

Demzufolge sagen wir, der Gegenstand des Gebetes war, daß der Leidenskelch vorübergehe, die Erhörung aber fand nur insofern statt, als der Erlöser ihn als Sieger trank. Man erinnere sich hier an den merkwürdigen Umstand, daß die Kämpfe des Gottessohnes in der Verborgenheit vor sich gehen und nur die drei Vertrauten zu Zeugen haben — was wäre es gewesen, wenn seine Feinde ihn in dieser Stunde belauscht hätten! Sofort aber, wie der Vollmond, wenn er hinter der dichten Wolke hervortritt, tritt er mit der Gewalt eines Gottesmenschen über die rohesten Gemüther unter den nach ihm suchenden Haufen, und auf sein: Ich bin es! stürzen sie zu Boden. Dies und wie er als ein εἰδὼς ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθε, καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει (Joh. 13, 3.) alles bis zum letzten τετέλεσται mit vollem Bewußtseyn erträgt, war das εἰσακουσθῆναι ἀπὸ τῆς εὐλαβείας. — Ueber die Angst des Todesschauers aber vgl. die lange Note Beza's zu d. St., Hasert (s. oben S. 173.) und die schönen Worte Ullmann's in seiner Schrift über die Sündlosigkeit Christi S. 89.

V. 8. Der Hauptgedanke: der Hohepriester des N. T. hat Gehorsam bewiesen. Auffallend aber ist die Form, in der dieser Gedanke ausgesprochen, er hat den Gehorsam erlernt, welches anzudeuten scheint, es sei eine Periode des Ungehorsams vorangegangen. Am ungeschicktesten ist hier Theodoret's Auskunft, es sei ὑπερβολικῶς gesagt; von einer Hyperbel ist hier so wenig die Rede, daß man im Gegentheil den Ausdruck eher eine μείωσις nennen könnte, denn es scheint weniger von Christo ausgesagt zu werden, als ihm zukommt. Eher könnte man sagen, der Paronomasie zu Liebe sei der Gedanke etwas schief ausgedrückt. So etwas werden wir aber bei einem Schriftsteller, den der Geist Gottes leitet, nicht leicht zugeben dürfen. Passen die Apostel, wie 1 Kor. 2, 13. sagt, pneumatischen Wahrheiten pneumatische Worte an, so regiert der Gedanke das Wort und nicht das Wort den Gedanken, am wenigsten, wenn geradezu ein falscher Gedanke entstünde. Vielmehr ist aber auch hier der Gedanke ganz richtig ausgedrückt. Wir nennen ja nicht blos Das: lernen, wo

ein Neues eingepflanzt wird — wer denkt, lernt denken. Calvin: Verum id factum est nostro respectu, ut experimentum specimenque ederet suae subiectionis ad mortem usque, quanquam vere Deo dici potest, Christum morte sua ad plenum didicisse, quid sit obedire Deo, quando tunc maxime ad sui abnegationem adductus est. — Das καίπερ ὢν υἱός bezeichnet das Auffallende, was darin liegt, daß der Gottessohn Gehorsam lernen mußte und zwar durch Leiden lernen mußte. Worin lag diese Nothwendigkeit begründet? Erstens darin, daß nur so die ὑπακοή sich bewähren konnte, zweitens darin, daß diese ὑπακοή uns Quelle des Heils wird, wie V. 9. und 2, 10. sagt, vgl. Kap. X. und Beilage II. — de Wette hat im Neuen Test. sich nicht bemüht, die Paronomasien auszudrücken; im N. T. treten sie nun auch so sehr als Nebensache in den Hintergrund, daß man dies nur billigen kann, sobald der Sinn dabei im Geringsten litte. Die viel größere Rücksicht, sich an den Text genau anzuschließen, darf auf keinen Fall einer geringfügigeren aufgeopfert werden. Hier z. B. hätte die Nachbildung kaum stattfinden können, ohne das Wort lernte aufzugeben, was hier wesentlich ist. Man müßte etwa sagen: «er hat durch das, was er gelitten, sich den Gehorsam erstritten», im Latein.: quae nocuerunt, docuerunt.

V. 9. 10. Wie Beilage II. in den Erörterungen über die Bedeutung von τελειοῦν näher entwickelt, so liegt hierin das doppelte Moment, das einer innern und das einer äußern Vollendung; der Sohn Gottes erlangte durch die wohlbestandenen πειρασμοί das Ziel der vollen χαρά 12, 1. und damit die sessio ad dextram Dei 12, 2. Er ist nun αἴτιος σωτηρίας (αἴτιος auch bei Klassikern substantivisch) für seine Brüder geworden (2, 10.), theils insofern seine ὑπακοή ihnen zu Gute kommt, theils insofern er ewige Fürbitte leistet 7, 25. — Diese stellvertretende und fürbittende Thätigkeit bilden das opus sacerdotale; daher denn auch sofort der Gedanke sich anschließt, daß er Priester genannt worden sei. Wie der Vf. den Ausspruch des 2ten Psalms besonders auf die Verherrli-

chung nach den Leiden bezog, so auch den in Ps. 110. — *Τοῖς ὑπακούουσιν πᾶσιν* hebt die Nothwendigkeit der Aneignung des Heils durch die *πίστις* hervor, wo diese stattfindet, gilt auch das Heil für alle, vergl. Röm. 1, 16. *εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι.* —

V. 11—14. Die tiefe Bedeutung des Ausspruches, daß der Herr Hoherpriester nach Art des Melchisedek ist, giebt zu wichtigen Lehren Veranlassung, leider aber habt ihr das geistige Verständniß für solche Wahrheiten verloren.

V. 11. *Λόγος* mit dem Art.: «der bestimmte, den ich vorzutragen habe». *Καί* «zur Erklärung vorhergegangener Worte, besonders wenn diese etwas Stärkeres hinzufügt» Matthiä §. 620. d.; bei *πολύς* hat selbst Johannes Kap. 20, 30. den Gräcismus beibehalten, obwohl derselbe nicht einmal bei Klassikern konstant ist, Matthiä §. 444. 4. *Δυσερμήνευτος* mit dem Inf. in der Bedeutung des lat. Supinum; die Hinzufügung des *λέγειν* war hier nöthig, damit deutlich würde, daß *ἑρμηνεία* hier die elocutio auctoris bezeichnet, nicht die interpretatio lectoris, *ἑρμηνεία* ist nämlich auch technischer Ausdruck der griechischen Rhetorik für die elocutio der Lateiner.*) — *Γεγόνατε* hätte nicht von Schulz, de Wette, Kuinöl nach Luthers Vorgange seid übersetzt werden sollen, denn non olim sic erat; auch V. 12. steht *γεγόνατε*, vgl. 10, 32.: *ἀναμιμνήσκεσθε τὰς πρότερον ἡμέρας.* Ueberdies wird man nicht leicht im N. T. eine Stelle finden, wo *γέγονα* für *εἰμί* steht, vgl. z. B. im Johannes 1, 3. 15. 27. 30. 5, 14. 6, 25. 12, 29. 30. 14, 22., und in unserm Briefe 3, 14. 7, 16. 20. 11, 3. 12, 8. Auch im Klassischen bezeichnet es eigentlich nur seyn, wenn es soviel ist wie «physisch geworden sein». *Ἀκοαί* natürlich das geistige Gehör.

V. 12. *Διὰ τὸν χρόνον*, in Erwägung der Zeit, vermöge der Zeit, vgl. *διὰ τὴν ἕξιν* V. 14. — *Τινα* kann fragend genommen werden, und dann wird vor demselben interpungirt und *διδάσκειν* passivisch übersetzt (1 Thess. 4, 9. 5, 1. Winer S. [illegible]2.), so gewöhnlich. Es kann aber auch

*) Die Vulg. hat das barbarische ininterpretabilis, wie sonst auch ininvestigabilis, die Itala treffend laboriosa.

pron. indef. genommen τινά akcentuirt werden, und dann das Komma hinter daſſelbe, ſo, nach dem Vorgange von onovius, Böhme, [illegible]achmann. Es ließe ſich hiefür nd machen, daß alsdann ein beſtimmterer Gegenſatz zu δικαλοι entſteht. — Was heißt λόγια θεοῦ? Schulz nt, es kann nur die altteſt. Weiſſagungen bezeichnen, wie n. 3, 2. Im erſten Augenblicke überraſcht dieſe allen hermlichen Anſichten entgegengeſetzte Anſicht eben ſo ſehr mit Scheine der Wahrheit wie die Schleiermacherſche über λόγια κυρίου bei Papias. Vergleicht man jedoch das durch angeknüpfte ὁ τῆς ἀρχῆς λόγος τοῦ χριστοῦ 6, 1., ſo kann ı ſich doch nicht entſchließen, von der gangbaren Erklärung ıweichen, welche unter λόγια θεοῦ die chriſtliche Lehre ſteht. Wenn z. B. Photius (ſ. Suicer Thes. II. 248.) ganze N. T. in die κυριακά λόγια und in die ἀποστολıeintheilt, ſo bezeugt dieſes gegen Schleiermacher, daß ıα von den Evangelien sec. partem potiorem gebraucht den konnte, und gegen Schulz, daß die chriſtliche Lehre ια τοῦ κυρίου oder τοῦ θεοῦ genannt werden konnte. Der ſagt nicht simpliciter τὰ στοιχεῖα, ſondern beſtimmt es er durch τῆς ἀρχῆς, weil man ſonſt glauben könnte, στοιı heiße nur Beſtandtheile. Dieſer Gen. iſt, wie auch ἀρχῆς 6, 1., von Bleek unter den [illegible]braismen aufgeıt worden (ſ. oben S. 31.), aber wohl kaum mit Recht. lmehr ſetzt ja auch der Grieche den Gen., um nomina ıp. auszudrücken, wie Anfangs-Elemente, da der Geı überhaupt zur Ergänzung des Begriffs dient, Thierſch ımm. §. 251. — Der Gegenſatz von Milch und feſter Speiızur Bezeichnung der verſchiedenen Grade der Wahrheiten ḥ 1 Kor. 3, 2., anders 1 Petr. 2, 2. — Καὶ οὐ auch ḥ klaſſ. Gebrauch ſtatt ἀλλ' οὐ, Matthiä S. 1224.

V. 13. Eine ſchwierige Stelle. Was iſt der λόγος δıοσύνης? Hat das Wort hier ſeine gewöhnliche Bedeutung, heißt es entweder allgemein: die [illegible]re von der ſittlichen ollkommenheit, oder in specie, nach pauliniſchem Sprachgeauch, die Lehre von der δικαιοσύνη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Die

erstere Auffassung, mit Verweisung auf Matth. 5, 20., schon bei Chrys., Theoph., Oekum. und den katholischen Auslegern Segerus, Justinian u. A., neuerdings Bretschneider im Lex. s. v. δικαιοσύνη (vgl. 12, 11.). Die andere bei Beza, Stephanus, Cappellus, Stuart. Daß unserem Vf. der paulinische Terminus δικαιοσύνη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ oder κατὰ τὸν θεόν nicht fremd ist, zeigt 11, 7. Daß er den Gegensatz einer Rechtfertigung durch die χάρις und einer durch Gesetzerfüllung kannte, zeigt 13, 9. Man kann dann bei Paulus vergleichen διακονία τῆς δικαιοσύνης 2 Kor. 3, 9. und ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς 2 Kor. 5, 19. Die Erwähnung dieser Lehre an dieser Stelle liegt auch nicht außer dem Zusammenhange, denn die Lehre von dem Priesterthum Christi κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ enthielt zugleich die von der Rechtfertigung. Dennoch will es scheinen, daß weder die erste noch die zweite Auffassung zugegeben werden kann. Soll δικαιοσύνη, wie die griechischen Väter wollen, die höhere evangelische Heiligkeit bedeuten nach Matth. 5, 20., so wäre durchaus eine nähere Bestimmung erforderlich, es ist aber auch in unserm Briefe nirgend von einer tieferen Entfaltung des Sittengesetzes, von der höheren evangelischen Heiligkeit die Rede. Ebenso scheint aber auch, wenn der Ausdruck auf die δικαιοσύνη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ bezogen wird, eine nähere Bestimmung erforderlich zu seyn, da der Terminus in diesem ganzen Zusammenhange nicht weiter vorkommt. Ueberdies muß man gestehen, daß, wenngleich in der Kap. VII. folgenden Lehre von dem Priesterthum Christi die Rechtfertigungslehre mit enthalten ist, sie doch nicht hervorgehoben wird. Dem Zusammenhange nach erwartet man von dem Vf. die Klage nicht darüber, daß die Leser die Rechtfertigung aus dem Leben nicht verstehn, sondern daß sie die höhere Priesterwürde Christi, in welcher die alttestamentliche als in dem Vollkommneren aufgegangen ist, nicht fassen. Da er nun überdies 6, 1. fortfährt: διὸ ... ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα, so hat sich schon dem Chrys. die Vermuthung dargeboten, daß δικαιοσύνη so viel wie τελειότης bedeuten möchte, und daß vielleicht λόγος τῆς δικαιοσύνης die Lehre von der höheren Würde Christi

bezeichne, so insbesondere auch Theoph. und der Schol. bei Matthäi. Diese Bedeutung hat sich nun den meisten Neueren empfohlen, die jedoch den Sinn mit mannichfachen Modifikationen angeben. Calvin: accipit apostolus hoc nomen pro integritate cognitionis, quae nos ad perfectionem ducit. Dorscheus, an den sich Calov anschließt: sermo de mysteriis iustitiam salvificam explicantibus sublimior, plenior, perfectior, solidior. Grotius von der τελειότης, welche der alexandrinischen γνῶσις, διάνοιξις τῶν γραφῶν gleichkommt, vera Cabala setzt er scharfsichtig hinzu. Danach die neuesten Erklärer: perfectior doctrina i. e. subtilior, so Schulz, de Wette, Kuinöl, Wahl.*) Auffallend ist es jedoch, daß diese Erklärer so leicht über die Schwierigkeit hinweggehn, daß unser Vf., welchem der griechische Sprachschatz so vollkommen zu Gebote steht, hier das Wort δικαιοσύνη gebraucht hat, welches weder im klassischen Griechisch noch im hellenistischen Sprachgebrauche in der Bedeutung, die man ihm hier giebt, vorkommt, denn wo δικαιοσύνη = τελειότης ist, bezeichnet es immer die sanctimonia. Man beruft sich freilich darauf, daß δίκαιος im griech. Sprachgebrauche, wie iustus im Latein., das recht Beschaffene, τὸ ἀληθινόν, τὸ γνήσιον bezeichnet, und daß das Adj. nur aus dem Grunde mit dem Subst. vertauscht worden sei, weil das Adj. mißverständlich gewesen wäre — aber warum hat denn der Vf. nicht das ganz gewöhnliche Adj. τέλειος gewählt, wie Paulus 1 Kor. 2, 6. 14, 20., oder λόγος σοφίας wie 1 Kor. 2, 6.? So sehen wir uns denn doch genöthigt, wieder auf den im N. T. gangbaren Sinn von λόγος δικαιοσύνης zurückzukommen, und die Lehre von der Rechtfertigung darunter zu verstehn. Daß der Ausdruck dann näher bestimmt seyn müßte, läßt sich doch nicht ohne Weiteres behaupten. Paulus nennt das Amt des

*) In eine besondere Verlegenheit kam Nösselt in seinem Programm de perfectione christianorum Antiiudaica, wo er den Begriff der neutestamentl. τελειότης auf den negativen Begriff einer Opposition gegen jüdischen Aberglauben beschränkt hatte, und dann doch meinte, an unserer Stelle zähle Paulus (den er für den Vf. hielt) den Judaeorum subtiliorem disputandi modum zur τελειότης, also — nach seiner Ansicht — einen wesentlich jüdischen Irrthum.

Evangelium 2 Kor. 3, 9. ohne nähere Bestimmung διακονία τῆς δικαιοσύνης, die Boten desselben διακόνους δικαιοσύνης 2 Kor. 11, 15., Röm. 9, 31. nennt er das Evangelium νόμος δικαιοσύνης. Wie sollte man nicht den Ausdruck λόγος δικαιοσύνης verstanden haben? Daß der Vf. nachher die Rechtfertigungslehre nicht disertis verbis behandelt, ist wahr, aber Niemand wird läugnen können, daß die Lehre vom priesterlichen Amte Christi vorzugsweise λόγος δικαιοσύνης genannt werden konnte. Man erkennt ja an, daß er hier das darunter meint, was er 6, 1. zum Zustande der τελειότης rechnet und was über die 6, 1. 2. genannten Wahrheiten, die er τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον τοῦ χριστοῦ nennt, hinausliegt: eben dies ist der christliche λόγος δικαιοσύνης. Findet man nichts destoweniger bei dieser Auffassung noch Bedenken, so dürfte wohl die scharfsinnige Ansicht von Böhme eine nähere Erwägung verdienen, welcher ein Wortspiel annimmt. Es heiße nämlich λόγος δικαιοσύνης dem nächsten Sinne nach: sermo iustus i. e. loquela satis ad intelligendum composita, damit sei aber angespielt auf die Lehre von der Gerechtigkeit. Der ungewöhnliche Ausdruck kann dann weniger auffallen, insofern er um der Anspielung willen gewählt ist. Hiefür läßt sich noch der Umstand geltend machen, daß der Ausleger in V. 14. zweifelhaft seyn wird, ob wir ein Bild vor uns haben oder nur metaphorische Rede. Beides geht zuweilen in einander über, s. zu 6, 7. 8. Dafür, daß nur in metaphorischen Ausdrücken gesprochen sei und daß dann auch αἰσθητήρια nicht die Sinnenwerkzeuge bezeichne, sondern die Organe geistiger Prüfung, — vgl. αἴσθησις von geistiger Erfahrung Phil. 1, 9. — kann angeführt werden, daß ja durch die Sinnenwerkzeuge nicht das Schädliche und Nützliche unterschieden wird. Am liebsten werden wir sagen, wie bei 6, 7. 8.: Die Rede giebt ein Bild, aber die Ausdrücke sind mit Rücksicht auf die verglichene Sache gewählt, daher denn auch bei αἰσθητήρια eine Inkoncinnität eintritt. Ist dieses der Fall, dann wird man geneigt, auch schon V. 13. den bildlichen Ausdruck beginnen zu lassen, auch νήπιος wird dann, mit Rücksicht auf seine ursprüngliche Bedeutung im Sinne von in-fans,

qui nondum fari queat gebraucht. Als Beispiele solcher amphibolischer Rede kann man anführen Joh. 3, 20. 21. 9, 5. 11, 9. 10. Röm. 13, 13. Dann könnte man sagen, er habe, um jenen eigentlichen Sinn auszudrücken, gerade deshalb den ungewöhnlichen Ausdruck gewählt, damit er diese Anspielung machen könnte. Dieser Annahme dürfte indeß unter andern auch dies entgegenstehn, daß die Worte γάλα, νήπιος, τέλειος, στερεὰ τροφή in V. 13. und 14., wie es scheint, sämmtlich nicht im eigentlichen, sondern im tropischen Sinne gebraucht sind.

V. 14. Der Gegensatz von νήπιος und τέλειος in Bezug auf christliche Einsicht ist dem Paulus sehr geläufig, 1 Kor. 3, 1. 13, 11. Röm. 2, 20. Eph. 4, 14. Ebenso giebt Paulus öfters als Kennzeichen der Vollkommenheit an, daß τὰ διαφέροντα erkannt werden, Röm. 2, 18. 12, 2. Eph. 5, 10. Phil. 1, 10. Ἕξις im Gegensatze zur διάθεσις (πρᾶξις) bezeichnet im philosophischen Sprachgebrauche des Aristoteles die innere am Dinge haftende Qualität, Fertigkeit, auch mit Bezug aufs Alter, Dion. Hal. de comp. verb. l. 5.: ἐν ᾗ ποι' ἂν ἡλικίᾳ τε καὶ ἕξει; vgl. Schäfer zu d. St.

Sechstes Kapitel.

Lasset uns nicht rückschreiten in der Erkenntniß, Rückschritt führt leicht zum Abfall.

V. 1—8. Lasset uns die Vollkommenheit der christlichen Einsicht anstreben, denn, wo entschiedener Abfall eintritt, giebt es keine Rückkehr.

V. 1. Διό «da doch Niemand wird ein νήπιος seyn wollen». — Ueber den Gen. τῆς ἀρχῆς s. zu 5, 12. — Die τελειότης der Stand der 5, 14. erwähnten τέλειοι, dem Zusammenhange nach der Zustand, wo der λόγος δικαιοσύνης erkannt wird, welcher über den anfänglichen λόγος τοῦ χριστοῦ hinausliegt. Φέρεσθαι nach de Wette: «wir wollen uns wenden», welches zu schwach, Schulz: «hintreiben»,

besser «eilen». — Der Vf. erwähnt nun sechs Lehrpunkte, welche nicht das Wesentliche des christlichen Glaubens ausmachen, und zwar wählt er absichtlich solche Stücke, welche den aus den Juden stammenden Lesern schon als Juden einigermaßen bekannt gewesen waren. Er führt sie paarweise auf und verbindet je zwei und zwei Lehren, die näher mit einander verbunden sind.*) Wenn einerseits daraus, daß er diese Lehren Elementarlehren nennt, nicht folgt, daß sie unwichtig seien, — er nennt sie auch Grundlagen — so ist es andererseits noch verkehrter, wenn eine amerikanische Sekte, the six article christians, daraus, daß er sie Grundlagen nennt, schließt, daß es an diesen zum Christseyn genug sei. — Ἔργα νεκρά auch 9, 14. ist nach der Analogie von πίστις νεκρά Jak. 2, 17., ἁμαρτία νεκρά Röm. 7, 8. zu erklären; danach sind es Werke, denen die Lebenskraft der Gottesliebe fehlt. So nennt Epiktet diss. 3. 23. 29. einen philosophischen λόγος: νεκρός, insofern ihm die innere überzeugende Kraft fehlt. Πίστις ἐπὶ θεὸν nicht bloß der Glaube, daß ein Gott ist, sondern es schließt, wie immer, wo πίστις mit εἰς, ἐπί, πρός konstruirt wird, den Begriff des Vertrauens, der Richtung auf Gott mit ein, vgl. zu 11, 1. Daher denn auch mit der μετάνοια in engere Verbindung gesetzt.

V. 2. Der Ritus der Aufnahme in die Gemeinde. Statt des Sing. βάπτισμα setzt der Vf. den Plur. von βαπτισμός; er will nämlich andeuten, daß sie auch schon von der Taufe ein Analogon hatten in ihren jüdischen Lustrationen, Hbr. 9, 10. Da hiemit die ἐπίθεσις χειρῶν in ganz enge Verbindung ge-

*) Bengel sehr richtig: Tria capitum paria, quae versu hoc et sequenti enumerantur, eiusmodi erant, ut Judaeus apud suos ex V. T. probe institutus ea ad Christianismum fere adferre debuerit. — Das gerade Gegentheil war die Meinung älterer reformirter und lutherischer Theologen, daß nämlich der Vf. nur diejenigen Stücke aufzähle, welche dem Christenthume eigenthümlich seien. Man kam auf diese Ansicht, weil man meinte, es würden uns hier die Hauptstücke der apostol. Katechisation aufgezählt. Die älteren Katecheten glaubten würklich zeigen zu können, daß alle christlichen Lehren sich unter jene sechs Hauptstücke befassen ließen. Vgl. besonders Walch de apostol. instit. catechetica.

ist, so kann diese nicht auf den Ordinationsakt bezogen
den, sondern nur auf die mit der Taufe verbundene Hand-
legung, Apg. 2, 38. 8, 14—19. 19, 1—6. Ganz an-
iessen ist τε und nicht καί gesetzt. Auch dieser Akt war
den Juden bekannt, 4 Mos. 27, 18. 23. 5 Mos. 34, 9.
Sam. 13, 19. — Was das letzte Glied betrifft, so neigen
die Neueren zu der Annahme, daß die ἀνάστασις sich nur
die δίκαιοι beziehe, die Auferstehung sensu eminentiori,
Joh. 6, 40. 54., das κρίμα auf die nicht Gläubigen, weil
n ja sonst im letzten Gliede neben dem κρίμα auch die ζωὴ
νιος erwarten würde. So schon Gerhard und später
höttgen. Ueberdies könnte man sich darauf berufen, daß
Ausnahme von Joh. 5, 24. nirgend im N. T. eine Auf-
ehung der nicht Gläubigen gelehrt wird, wie denn auch,
n unter Auferstehung die Verklärung des Körpers verstan-
wird, diese bei den Nichtchristen sich nicht denken läßt.
ß jedoch der Ausdruck ἀνάστασις νεκρῶν auch einen weite-
Sinn hat, so daß er auch von den ἀδίκοις gebraucht wer-
kann, zeigt eben Joh. 5, 24. und Dan. 12, 2. Da
n der Ausdruck des Vfs. an dieser Stelle sich gewiß eher
die altteſtam. Lehrform anschließt, und die jüdische Dog-
tik jener Zeit eine Auferstehung der Ungerechten zum κρίμα
rte, so ist es gewiß sicherer, hier ἀνάστασις auf beide Thei-
zu beziehn; ob indeß auch κρίμα auf beide Theile gehe oder
r auf die ἄδικοι, wie κρίσις Joh. 5, 24. und Mark. 3, 29.
Verdammniß bezeichnet, und ob also bei der Auferste-
ng der Gerechten allerdings die Seligkeit mit eingeschlossen
denken sei, ist zweifelhafter. Nach Hbr. 9, 27. dürfte man
) jedoch dafür entscheiden, daß κρίμα sich auf beide Theile
ziehe. Κρίμα αἰώνιον, dessen Folgen ewig dauern, wie
τρωσις, διαθήκη αἰώνιος 9, 12. 13, 20. In Mark. 3, 29.
nach der rec. und Fritzsche κρίσις αἰώνιος zu lesen —
r ziehen indeß ἁμάρτημα αἰώνιον vor.

V. 3. Hier ist zunächst über die Lesart zu entscheiden.
DE, eine Anzahl Minuskelcodd., die Arm. und Aeth. Ue-
rs., Theod., Oekum. haben den Konj. ποιήσωμεν. Die
ißeren Autoritäten dürften daher wohl dafür überwiegen, we-

nigstens hat ποιήσωμεν nach orient. und okident. Quellen gleiche Berechtigung wie ποιήσομεν, weshalb auch Lachmann beides giebt. Uebrigens schwanken bekanntlich die codd. häufig zwischen Fut. und Konj. Aor., s. Winer Gramm. S. 234. Das Demonstrativ kann nun auf das zunächst vorhergegangene καταβάλλεσθαι θεμέλιον sich beziehn, oder auch, was jedoch allerdings etwas unfügsam ist, auf das entferntere φερώμεθα. Die griechischen Interpreten haben sich für das Letztere entschieden und so alle Neueren mit Ausnahme von Abresch und Storr. Es könnte selbst der Verdacht erregt werden, daß die Lesart des Konj. eine Folge dieser Auffassung sei, denn bezieht sich ποιήσομεν auf den abermaligen Vortrag der Grundlehren, so kann nur das Futurum stehn. Auch wir müssen indeß der gangbaren Ansicht beitreten. Wenngleich nämlich es nicht zu läugnen ist, daß die Rückbeziehung auf φερώμεθα etwas Unfügsames hat, so würde doch der Satz: «und das wollen wir thun», nämlich «abermals Grund legen», noch viel unfügsamer dastehn, denn man würde ihn natürlicherweise vielmehr durch ein καίτοι angeschlossen erwarten. Dazu kommt, daß man alsdann wohl nicht leicht das γάρ in V. 4. würde motiviren können, während es sich nun passend so anschließt: «Wir müssen nach dem Mittelpunkt des Glaubens dringen, denn Rückschritt bringt Abfall, bei einem Abfalle Solcher aber, welche bereits der christlichen Gnadengüter theilhaftig gewesen, ist das Wiederaufstehn unmöglich». — Ἐπιτρέπειν nach späterem Sprachgebrauche «gestatten», s. Jak. 4, 15.

V. 4—6. Eine praktisch wichtige Stelle*), bei deren Auslegung man zugleich den ganz parallelen Abschnitt 10, 26 f. vor Augen haben muß. Die Schärfe der hier ausgesprochenen Erklärung dünkte Luthern so stark, daß er darum an dem Verf. der Epistel irre wurde.**) Unserer Ansicht nach,

*) Manche theologische Bedenken, welche sogenannten angefochtenen Seelen ertheilt wurden, beziehen sich darauf, z. B. Spener theol. Bedenken IV. 634., letzte theol. Bedenken II. 398.

**) „Ueberdas — sagt er — hat sie einen harten Knoten, daß sie am 6. und 10. Kap. stracks verneinet und versaget die Buße der Sünden nach der Taufe, und am 12, 17. spricht: Esau habe Buße gesucht und

elche wir sofort im Gegensatze zu den abweichenden begrün-
en werden, ist das Resultat beider Stellen dies: «Wer äu-
erlich vollkommen im Christenthume unterrichtet ist und in-
erlich alle mit dem Glaubensleben verbundenen Erfahrungen
acht hat, und danach nicht aus Schwachheit, sondern
σίως (10, 26.) wieder abfällt und zwar so, daß er die
über besessene Wahrheit für Lüge hält und darum den Chri-
us außer ihm profanirt (V. 6. 10, 29. ὁ τὸν υἱὸν τοῦ
εοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγη-
άμενος), den Christum in ihm lästert (10, 29. τὸ πνεῦμα
ῆς χάριτος ἐνυβρίσας), für den giebt es subjektiv keine Er-
euerung der Sinnesänderung (V. 6.) und objektiv kein neues
Versöhnungsopfer (10, 26. οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται
υσία). Nach der Wahrheit, daß es der Fluch des Bösen
t, ewig Böses zu zeugen, ist er auf eine solche Höhe des
Bösen gerathen, von welcher die Rückkehr unmöglich ist.

Da es unerlaßliche Pflicht des theologischen Interpreten
t, Schrift aus Schrift zu erklären, und da der gläubige
nterpret überdies von der Ueberzeugung ausgeht, daß, bei
ller Verschiedenheit des typus doctrinae der neutest. Schrift-
eller, der Grund ihres christlichen Bewußtseyns derselbe ist, so
ntsteht für uns zunächst die Verpflichtung, diejenigen Aussprü-
e hier zusammenzustellen, deren Inhalt dem unsrigen gleich
u seyn scheint und zu untersuchen, ob sie auf dasselbige Re-
ultat führen, welches dann unsere Erklärung bestätigen muß,
ndererseits aber auch die Aussprüche, welche mit dem unsrigen

---

ch nicht gefunden, welches, wie es lautet, scheinet wider alle Evangelia
nd Episteln St. Pauli zu seyn. Und wiewohl man mag eine Glosse
raus machen, so lauten doch die Worte so klar, daß ich nicht weiß,
s genug sei." Man bemerke indeß wohl, daß Luther das παραπί-
πειν hier und ἁμαρτάνειν von allen groben Sünden verstand, wie
hrysost. und Theod., und nicht von dem pecc. contra spir. san-
um; in der Stelle 12, 17. mißverstand er aber gänzlich das Wort με-
ανοια. Nach den später in der von ihm benannten Kirche geltend ge-
ordenen Erklärungen würde er in den Stellen nichts Anstößiges gefun-
n haben.

in Widerſpruch zu ſtehen ſcheinen, aufzuſuchen. Letzteres ist 1 Joh. 2, 19., erſterer Art Matth. 12, 31. 32. 1 Joh. 5, 16. 2 Ptr. 2, 21. Um mit 2 Petr. 2, 21. anzufangen, ſo hier nicht die Unmöglichkeit der Rückkehr ausgeſprochen, ſondern Letzte iſt nur unter der Vorausſetzung ärger als das Erſte, falls nicht das Ende den Anfang auf eine noch herrlichere Weiſe wieder aufnimmt. Ueber das mißverſtandene Verſtändniß von Matth. 12, 31. 32. ſind in neuerer Zeit verſchiedene, von den herkömmlichen ſehr abweichende, intereſſante Anſichten aufgeſtellt worden*); indeß betrifft dieſe Divergenz nicht dasjenige, was hier in Frage kommt. Hier nämlich iſt nur dies die Frage, ob ein völliger Abfall von der einmal erkannten und völlig ins Bewußtſeyn getretenen Wahrheit — werde derſelbe übrigens pſychologiſch aufgefaßt, wie man wolle — einen Zuſtand der Verhärtung herbei führe, aus dem es keine Erlöſung gebe. In dieſem Stücke ſind aber auch die neueren Erklärer jener Stelle des Evangeliums einſtimmig, und auch darin kommen ſie überein, daß ſie — namentlich Graßhof und Gurlitt — den dort bezeichneten geiſtigen Zuſtand für parallel mit dem an unſeren

*) Zuvörderſt hat Olshauſen bei Auslegung dieſer Stelle einen beſonderen Scharfſinn an den Tag gelegt, ſeine Auffaſſung iſt im Ganzen und im Einzelnen neu zu nennen; insbeſondere hat er der bisher ganz fremden Anſicht Geltung verſchafft, daß gerade die angeredeten Phariſäer die Sünde gegen den heiligen Geiſt nicht begangen haben. Sodann hat ſich die gründliche Abhandlung von Graßhof in den Studien u. Kritiken 1833. 4 H. mit jener Stelle beſchäftigt, ſie beſtreitet zwar Olshauſen im Einzelnen, im Ganzen kommt ſie aber zu demſelben Reſultate. Endlich hat der Aufſatz von Gurlitt in den Studien 1834. 3 H. die ganz neue Anſicht zu begründen geſucht, daß der Zuſtand der Sünde gegen den heiligen Geiſt als der einer völligen, aber auf Grundſatz beruhenden Indifferenz und Kälte gegen das Gute und Böſe zu denken ſei, da ja Haß gegen das Gute noch kein vollendeter Gegenſatz gegen daſſelbe ſei, indem „Haß und Liebe noch etwas Verwandtes haben.“ Man lieſt die Verhandlungen dieſer drei Theologen über unſere Stelle mit großem Intereſſe, namentlich auch den Aufſatz von Gurlitt. Indeß muß ich doch andrer Anſicht ſeyn. Ich handle ausführlicher hierüber zu K. 10, 26—31. S. 358. und in einem Aufſatze in den Studien und Kritiken 1836. 2 H.

beiden Stellen des Hebräerbriefs bezeichneten halten: Was ferner 1 Joh. 5, 16. betrifft, so darf dieser Ausspruch, worin auch die neueren Exegeten übereinstimmen, für keine entschiedene Parallele angesehen werden. Mag nämlich das πρὸς θάνατον bestimmt werden, wie man will, so entscheidet doch Johannes nicht, — was auch Lücke bemerkt — ob eine μετάνοια bei derselben möglich sei oder nicht, sondern verlangt nur, damit das Bewußtseyn der christlichen ἀδελφότης heilig gehalten werde, daß für einen solchen das Gebet brüderlicher Fürbitte aufhöre.*) So bleibt denn noch die Erwägung des dem Resultate aller dieser Stellen, wie es scheint, entgegenstehenden Ausspruchs 1 Joh. 2, 19. übrig. Nach diesem ist es unmöglich, daß, wer würklich der Christengemeinde angehört, wer ein echter Jünger ist, jemals von derselben abfallen (ἐξέρχεσθαι) könne. So wie die vorher genannten Stellen das praesidium für die Lehre der lutherischen Kirche bildeten, renatos labi posse, so diese für die entgegengesetzte der refor-

*) Auch die älteren Interpreten haben gewöhnlich ἁμαρτία πρὸς θάνατον als Gattungsbegriff genommen, unter den das pecc. contra spiritum sanctum mit begriffen sei. Es ist vorzüglich die ausführliche Erklärung, die Beza von I Joh. 5, 16. giebt, zu vergleichen. Er zeigt dort zuvörderst nach evang. Lehrbegriff, daß der Unterschied von pecc. lethale und veniale im kathol. Sinne unzulässig sei, daß jede Sünde des Unwiedergeborenen lethale sei, und thut den gewaltigen Ausspruch, welcher zeigt, welche Tiefe des Schuldbewußtseyns den Männern jener Zeit beiwohnte: hinc videntur crudeles, qui totam hominis non regenerati naturam iam inde a primo conceptu ream aeternae mortis peragunt, et qui pro minimis (ut vocant) peccatis commoventur, quum potius mirari oportuerit tantam esse Dei bonitatem, ut vel ob unum unius peccatum totum orbem terrarum funditus millies non perdiderit. Dann bestimmt er, daß jeder Wiedergeborne (bei ihm = electus) in dieselben Todsünden fallen könne, in welche der nicht Wiedergeborne mit Ausnahme einer, und diese sei das pecc. contra spiritum sanctum, diese sei hier bei Johannes κατ' ἐξοχήν unter dem Namen peccatum lethale zu verstehn. Somit wird dann auch, nach reformirtem Lehrbegriff, die Möglichkeit des pecc. contra spir. sanctum nur bei denen angenommen, auf welche der Gottesgeist unvollständig gewürkt hat. Vgl. Calvins instit. l. 3. c. 2. §. 11. Beza coll. Mompelg. p. 463. 465. 467., desselben quaest. et respons. p. 127.

Wer nicht in ihm bleibt, der wird weggeworfen, Joh. 15, 4. Wer dagegen in ihm bleibt, der wird je mehr und mehr frei von der Versuchung zur Sünde Joh. 8, 32., der bewahrt sich vor dem Argen, so daß er ihn nicht antasten kann 1 Joh. 5, 18., der wird je mehr und mehr schmecken, wie süß das Wort des Herrn sei 1 Petr. 2, 3., so daß, nachdem er einmal von dem Wasser getrunken, er immer mehr davon begehret Sir. 24, 28. 29., der wird unzertrennlich eins mit seinem Herrn. Demnach ist es allerdings richtig, daß die Seinigen Niemand aus Seiner Hand reißt, falls sie die von ihm gestellten Bedingungen erfüllen, falls sie bleiben in ihm. Dann bewährt sich nämlich an ihnen, daß der, welcher in ihnen ist, größer ist, als der in der Welt, und daß der Glaube die Welt überwindet 1 Joh. 4, 4. 5, 4. An unserer Stelle aber und Kap. X. ist von solchen die Rede, welche, nachdem sie objektiv alle die Gnadenerfahrungen gemacht haben, welche dem Christen zu Theil werden, die subjektiven Bedingungen nicht erfüllen, und darum am Ende abfallen. Wir stimmen mithin mit der lutherischen Kirche darin überein, daß der, welcher in den Umfang aller christlichen Erfahrungen eingeführt ist, dennoch aufhören könne, darin zu bleiben, wir sagen aber, daß, wer nicht darin bleibt, schon damals, als er jene objektiven Erfahrungen der Gnade machte, denselben subjektiv nicht treu war, sonst hätte sich an ihm erfüllt: ὅστις ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται, so daß er darin geblieben und nicht abgefallen wäre, daß denn also darum auch mit Recht von der reformirten Kirche ein Solcher nicht im vollen Sinne zu den Seinigen gezählt werde. Woraus denn folgt, daß, wer im vollen Sinne zu den Seinigen gehöre, nur ex eventu erkannt werden könne, nach dem Schlusse, den eben Johannes macht: εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν. Die lutherische Dogmatik unterscheidet daher renati und electi so, daß sie den letzteren Namen nur den in fide, dilectione et studio sanctitatis finaliter perseverantibus beilegt.*) — Am Schlusse dieser Untersuchung ist noch eines

*) Man vergleiche cap. 9. loc. 18. bei Gerhard Tom. VIII. hier-

von der Annahme der Apokatastasis ausgehenden Versuchs zu gedenken, die in diesem Ausspruche vorausgesetzte Möglichkeit ewiger Verdammniß zu entfernen. Sie findet sich in Hasenkamp's Zeitschrift: Wahrheit zur Gottseligkeit Hft. III. S. 307. Das Feuer nämlich, welches den Acker abbrennt, soll bloß ein Reinigungsfeuer seyn! —

V. 4. Wie V. 1. 2. das erste Stadium christlicher Einsicht durch drei Wahrheiten bezeichnet wurde, welche auch dem Judenthum bekannt waren, so hier der Zustand vollkommener christlicher Erfahrung ebenfalls durch drei Stücke, welche sich der pauliniſchen Trias Glaube, Liebe, Hoffnung vergleichen lassen: 1) Erleuchtung und Innewerden des Lebensbrotes, 2) Theilnahme am heiligen Geiste als dem leitenden Principe des christlichen Lebens, 3) Innewerden der köstlichen Verheißungen für die Zukunft und der Kräfte des Jenseits selbst. Die Hauptmomente sind durch *καί* verbunden, die Nebenmomente durch *τε* angeschlossen. Die Rede hat einen besondern Schwung und wird rhythmisch, es lassen sich besonders dochmische Versglieder nachweisen. *Φωτίζειν* nach dem paulin. Sprachgebrauche Eph. 1, 18. 3, 9. das Licht der rechten Erkenntniß mittheilen, mit Beziehung auf Christum als das rechte Weltlicht (Eph. 5, 14. Joh. 1, 9.). Im ältesten Sprachgebrauche der christlichen Kirche wurde per met. adjuncti die Taufe *φωτισμός* genannt, wie schon Justin (Apol. I. c. 80. ed. Grabe) sagt, *ὡς φωτίζον μὲν τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων.* Bei der Herrschaft dieses Sprachgebrauches und den Ansichten von dem hohen Werthe

über, wie über die ganze Materie. Wann werden wir erleben, daß Einer aus der Zahl der Allgemeinen Kirchenzeitungstheologen, welche nicht aufhören, von der Dogmatik des 17ten Jahrhunderts in den herabsetzendsten Ausdrücken zu sprechen, auch nur über Einen locus der Dogmatik eine so nach allen Seiten hin gelehrte und gediegene, innerlich kompakte und durchaus konsequente Arbeit liefert, wie jenes seltene Werk der Gerhard'schen loci, welches auch in Bezug auf vorliegende Materie mit einer Sicherheit, Klarheit und Gelehrsamkeit spricht, die nicht genug bewundert werden kann.

der Taufe in den ersten Jahrhunderten darf es nicht wundern, wenn diese Bedeutung auch hier von alten Interpreten angenommen wurde, so der Syrer, Theod., Theoph. und neuerlich wieder Ernesti, Michaelis. Dagegen spricht der paulinische Sprachgebrauch und auch der unseres Briefes, denn Kap. 10, 32., wo es ebenfalls vorkommt, ist es doch nach V. 26. desselben Kapitels auszulegen, woselbst es in der der unsrigen parallelen Stelle heißt: μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τ. ἀληθείας. Auch schließt sich bei unserer Erklärung noch besser der amplificirende Satz mit τε an. Durch denselben wird die Erleuchtung als etwas dem ganzen Menschen empfindbares, als ein Innewerden dargestellt. Die δωρεά ist eben das christliche φῶς objektiv gefaßt (vergl. Joh. 4, 10.), es heißt ἐπουράνιος, insofern nicht Menschen es erfunden haben, sondern Gott es gegeben, vgl. ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph. 1, 3. — Es kann auffallen, daß nun von dieser δωρεά noch das πνεῦμα ἅγιον unterschieden wird, da doch das Glauben und Erleuchtetwerden den Besitz des heiligen Geistes voraussetzt (1 Kor. 12, 3.), welcher auch Apg. 8, 19. 20. selbst eine δωρεά Gottes genannt wird. Einerseits aber läßt sich doch der Geist Gottes als Träger des aufgewachten göttlichen Lebens von den innegewordenen Heilswahrheiten unterscheiden, andererseits tritt auch die Geistesmittheilung in der ersten Gemeinde sichtbarer heraus als gegenwärtig, es sind die δυνάμεις damit verbunden, s. Gal. 1, 2. 5. — Ueber das part. γενηθείς wie über die Konstr. des γεύεσθαι c. acc. in V. 5. vgl. oben S. 30. Anmerk.

V. 5. Die ältern Interpreten haben καλὸν θεοῦ ῥῆμα auf das Evangelium bezogen, in specie auf die Gnadenverkündigung im Gegensatz zu der Gesetzeslast Apostelg. 15, 10. Matth. 11, 28. 29. Alsdann sieht man indeß keine Ursache, warum dies ein besonderes Glied des Satzes bildet, da es schon in γευσαμένους τ. δωρεᾶς τ. ἐπουρανίου lag, überdies würde die mit τε angeschlossene Amplifikation weniger gut passen. Besser daher die Neueren ῥῆμα Verheißung*), wie öfter

*) Doch hat schon Theod. ῥῆμα durch ὑπόσχεσις τ. ἀγαθῶν erklärt.

in דָּבָר טוֹב Jos. 21, 43. 23, 14. Jer. 29, 10. 33, 14. 1 Kön. 8, 29. Die Verheißung Kanaans insbesondere war ja Typus der Verheißung des ewigen Landes der Ruhe (Kap. 4.), und unser Vf. hebt ja besonders hervor, daß durch Christum der Zugang zum seligen Jenseits eröffnet worden. Hieran schließt sich nun auch trefflich der erläuternde Zusatz. Die Anschauung, daß das Jenseits und Diesseits keinen starren Gegensatz bilden, daß vielmehr der Christ das ewige Leben schon hier besitzt, ist nicht bloß, wie es zuweilen ausgesprochen wird, dem Johannes eigenthümlich, sondern auch dem Paulus, nur spricht sie dieser Apostel in einer anderen Form aus. Er nennt den Gottesgeist, den der Gläubige hier empfängt, das Angeld, die Erstlinge (Eph. 1, 14. 2 Kor. 1, 22. Röm. 8, 23.), worauf jenseits die volle Summe, die Aerndte folgt. So betrachtet denn auch unser Vf. die in den Gläubigen waltenden Kräfte des Lebens als dem Jenseits entflossen.

V. 6. Der Inf. act. ἀναχαινίζειν dem Sinne nach vom Inf. pass. nicht verschieden, vgl. zu 5, 11. Ἀναχαινίζειν εἰς μετάνοιαν, eine solche Erneuerung, aus der die Sinnesänderung hervorgeht. Bei Erklärung der folgenden Worte, welche manche sehr perverse Ausdeutungen erfahren haben*), müssen wir uns die parallele Stelle 10, 29. vergegenwärtigen. Da-

*) Zweierlei verkehrte Auffassungen sind besonders zu erwähnen. Zuerst die Interpretation der alten Kirche, wo die rechtgläubigen Lehrer ebenso wie die Novatianer das παραπίπτειν von jeder Art der groben Sünde erklärten, um aber der Konsequenz jener Häretiker zu entgehen, ἀναχαινίζειν ausschließlich von der Taufe verstanden, ἀναστατοῦντας κτλ. aber so erklärten, daß es auf die geistige Kreuzigung des alten Menschen gehe, insofern dieselbe durch die Taufe abgebildet werde, nach Röm. 6. Nach ihnen war daher der Sinn: Die lapsi können nicht noch einmal zur Taufe gelassen werden, so daß abermals die Kreuzigung Christi vermittelst der Taufe an ihnen dargestellt würde. So Chrys., Theod. Ambrosius de poenit. l. 2. c. 3., Theoph. Nicht viel weniger gezwungen ist die Deutung der reformirten Kirche, welche sich schon bei einigen Aelteren, wie bei Gerson, findet, auch in einem dem Photius zugeschriebenen Scholion des Oekum.: „sie können nicht auf eine solche Weise erneuet werden, daß Christus zum zweitenmal für sie stürbe", vgl. Hebr. 10, 26., so Calvin und Beza.

der Taufe in den ersten Jahrhunderten darf es nicht wundern, wenn diese Bedeutung auch hier von alten Interpreten angenommen wurde, so der Syrer, Theod., Theoph. und neuerlich wieder Ernesti, Michaelis. Dagegen spricht der paulinische Sprachgebrauch und auch der unseres Briefes, denn Kap. 10, 32., wo es ebenfalls vorkommt, ist es doch nach V. 26. desselben Kapitels auszulegen, woselbst es in der der unsrigen parallelen Stelle heißt: μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τ. ἀληθείας. Auch schließt sich bei unserer Erklärung noch besser der amplificirende Satz mit τε an. Durch denselben wird die Erleuchtung als etwas dem ganzen Menschen empfindbares, als ein Innewerden dargestellt. Die δωρεά ist eben das christliche φῶς objektiv gefaßt (vergl. Joh. 4, 10.), es heißt ἐπουράνιος, insofern nicht Menschen es erfunden haben, sondern Gott es gegeben, vgl. ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph. 1, 3. — Es kann auffallen, daß nun von dieser δωρεά noch das πνεῦμα ἅγιον unterschieden wird, da doch das Glauben und Erleuchtetwerden den Besitz des heiligen Geistes voraussetzt (1 Kor. 12, 3.), welcher auch Apg. 8, 19. 20. selbst eine δωρεά Gottes genannt wird. Einerseits aber läßt sich doch der Geist Gottes als Träger des aufgewachten göttlichen Lebens von den innegewordenen Heilswahrheiten unterscheiden, andererseits tritt auch die Geistesmittheilung in der ersten Gemeinde sichtbarer heraus als gegenwärtig, es sind die δυνάμεις damit verbunden, s. Gal. 1, 2. 5. — Ueber das part. γενηθείς wie über die Konstr. des γεύεσθαι c. acc. in V. 5. vgl. oben S. 30. Anmerk.

V. 5. Die ältern Interpreten haben καλὸν θεοῦ ῥῆμα auf das Evangelium bezogen, in specie auf die Gnadenverkündigung im Gegensatz zu der Gesetzeslast Apostelg. 15, 10. Matth. 11, 28. 29. Alsdann sieht man indeß keine Ursache, warum dies ein besonderes Glied des Satzes bildet, da es schon in γευσαμένους τ. δωρεᾶς τ. ἐπουρανίου lag, überdies würde die mit τε angeschlossene Amplifikation weniger gut passen. Besser daher die Neueren ῥῆμα Verheißung*), wie öfter

*) Doch hat schon Theod. ῥῆμα durch ὑπόσχεσις τ. ἀγαθῶν erklärt.

in דָּבָר טוֹב Jos. 21, 43. 23, 14. Jer. 29, 10. 33, 14. 1 Kön. 8, 29. Die Verheißung Kanaans insbesondere war ja Typus der Verheißung des ewigen Landes der Ruhe (Kap. 4.), und unser Vf. hebt ja besonders hervor, daß durch Christum der Zugang zum seligen Jenseits eröffnet worden. Hieran schließt sich nun auch trefflich der erläuternde Zusatz. Die Anschauung, daß das Jenseits und Diesseits keinen starren Gegensatz bilden, daß vielmehr der Christ das ewige Leben schon hier besitzt, ist nicht bloß, wie es zuweilen ausgesprochen wird, dem Johannes eigenthümlich, sondern auch dem Paulus, nur spricht sie dieser Apostel in einer anderen Form aus. Er nennt den Gottesgeist, den der Gläubige hier empfängt, das Angeld, die Erstlinge (Eph. 1, 14. 2 Kor. 1, 22. Röm. 8, 23.), worauf jenseits die volle Summe, die Aerndte folgt. So betrachtet denn auch unser Vf. die in den Gläubigen waltenden Kräfte des Lebens als dem Jenseits entflossen.

V. 6. Der Inf. act. ἀναχαινίζειν dem Sinne nach vom Inf. pass. nicht verschieden, vgl. zu 5, 11. Ἀναχαινίζειν εἰς μετάνοιαν, eine solche Erneuerung, aus der die Sinnesänderung hervorgeht. Bei Erklärung der folgenden Worte, welche manche sehr perverse Ausdeutungen erfahren haben*), müssen wir uns die parallele Stelle 10, 29. vergegenwärtigen. Da-

*) Zweierlei verkehrte Auffassungen sind besonders zu erwähnen. Zuerst die Interpretation der alten Kirche, wo die rechtgläubigen Lehrer ebenso wie die Novatianer das παραπίπτειν von jeder Art der groben Sünde erklärten, um aber der Konsequenz jener Häretiker zu entgehen, ἀναχαινίζειν ausschließlich von der Taufe verstanden, ἀνασταυροῦντας κτλ. aber so erklärten, daß es auf die geistige Kreuzigung des alten Menschen gehe, insofern dieselbe durch die Taufe abgebildet werde, nach Röm. 6. Nach ihnen war daher der Sinn: Die lapsi können nicht noch einmal zur Taufe gelassen werden, so daß abermals die Kreuzigung Christi vermittelst der Taufe an ihnen dargestellt würde. So Chrys., Theod. Ambrosius de poenit. l. 2. c. 3., Theoph. Nicht viel weniger gezwungen ist die Deutung der reformirten Kirche, welche sich schon bei einigen Aelteren, wie bei Gerson, findet, auch in einem dem Photius zugeschriebenen Scholion des Oekum.: „sie können nicht auf eine solche Weise erneuet werden, daß Christus zum zweitenmal für sie stürbe", vgl. Hebr. 10, 26., so Calvin und Beza.

nach ergiebt sich der einfache Sinn: Was das fleischliche Israel äußerlich that, wiederholen diese sich Verhärtenden innerlich. Indem sie sich nämlich von dem Gottessohne lossagen, stellen sie sich auf den Standpunkt der ungläubigen Juden, müssen die Kreuzigung Dessen billigen, der sich selbst Gott gleich stellte, sein Blut für κοινόν achten und hiermit innerlich die Frevelthat der Kreuzigung wiederholen. Bengel: qui efficaciam crucis Christi pridem exantlatae non credunt, vel iure eum a Iudaeis crucifixum putant, perinde faciunt, ac si Christum dicerent denuo esse crucifigendum; cf. Rom. 10, 6. 7. (welche Stelle in gewisser Hinsicht allerdings verglichen werden mag). Das ἀνα in ἀναστανροῦν ist also nicht lokal zu fassen: hinauf ans Kreuz schlagen, so daß das comp. mit dem simpl. gleichbedeutend wäre, sondern temporal; das Part. läßt sich kausal fassen und durch quippe qui auflösen. Τὸν Θεοῦ absichtlich gewählt, ähnlich wie Apg. 3, 15. «den Fürsten des Lebens habt ihr getödtet». Sehr verschieden ist ἑαυτοῖς aufgefaßt worden, am gewöhnlichsten als dat. incomm. Besser in diesem Zusammenhange: für sich im Gegensatze zu dem coram omnibus, also das Innerliche der That bezeichnend. Es wäre daher ein Dativ der Beziehung oder Richtung. Man könnte vergleichen Matth. 13, 14. ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία d. i. in Bezug auf sie.

V. 7. 8. Dieselbe Wahrheit bildlich ausgedrückt. Göttliches Gedeihen ruht auf dem Lande, welches Frucht bringt, die dem göttlichen Segen angemessen ist, Fluch auf dem, welches die Hoffnung täuscht. Zuvörderst ist zu bemerken, daß, wie dies öfter im hebr. parallelismus verb. der Fall ist, auch hier die Bestimmung des ersten Gliedes ἡ πιοῦσα κτλ. zugleich im zweiten dazu zu denken ist. Sodann bemerke man, daß, wie vielleicht oben 5, 13. 14. und öfters in Gleichnissen (Matth. 5, 25. 7, 10. Luc. 11, 39.), die Worte des Gleichnisses mit Bezug auf die verglichene Sache gewählt sind, in welchen Fällen das Gleichniß in eine metaphorische Rede übergeht. Es entsprechen die Theile des Gleichnisses sich fast ganz genau. Auf beide Aecker strömt der Regen vom Himmel — schönes Bild für die göttlichen Gnadengaben (Jak. 1, 17. 5, 7.); der eine saugt

ihn in sich und trägt Frucht, wie der Herr des Ackers sie will (Joh. 15, 8. 16. Matth. 21, 43.), der andere bringt Unkraut; jenen segnet Gott, so daß er grünt und blüht (1 Mos. 27, 27.), diesen verwirft, ja fast verflucht er ihn (1 Mos. 3, 17.), so daß er endlich abgebrannt wird. Die Erweiterung des Gedankens in dem letzten Gliede hat ihren Grund darin, daß der Vf., da er seine Leser im Auge hat, von denen er hofft, daß es so weit mit ihnen nicht kommen werde (vgl. V. 9. 10.), sich schonend ausdrücken will; vermöge dieser Rücksicht auf Personen wählt er aber auch einen solchen Ausdruck, welcher zugleich Bezeichnung der jenseitigen Strafe ist (Matth. 3, 10. 7, 19. 13, 30. Joh. 15, 6.). — V. 7. steht zuerst das Part. aor. *πιοῦσα*, dann praes. *τίκτουσα*, weil dieses zu jenem sich verhält, wie Folge zur Ursache. *Δι' οὓς* nicht statt *δι' ὧν*, der Verf. meint nicht die Bearbeiter des Ackers (Matth. 21, 33. 1 Kor. 3, 9.), sondern die Besitzer. *Καί* heißt nicht oben ein, nämlich so daß die Bearbeitung zu dem Segen des Himmels hinzukommt, sondern eben, wie 7, 26. wenn man hier *καὶ ἔπρεπεν* liest, vgl. Zell ad Arist. Eth. 1. 2. Der Fluch Gottes machte die Erde unfruchtbar 1 Mos. 3, 17., der Fluch Christi machte den Feigenbaum, der keine Frucht hatte, für immer unfruchtbar Mark. 11, 21., Unfruchtbarkeit und göttlicher Fluch sind also Wechselbegriffe. *Ἧς* geht auf *γῆ*, vgl. *ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια* Phil. 3, 19. *Εἰς καῦσιν* statt des Nom. *ἡ καῦσις* gesetzt, weil es eine aus dem A. T. geläufige Formel, vgl. LXX. Jes. 40, 16. 44, 15.

V. 9—12. Doch ist das Schlimmste bei den Lesern nicht zu befürchten vielmehr soll diese ernste Mahnung nur zu größerem Eifer antreiben.

V. 9. Mit der milden Freundlichkeit, mit welcher Paulus überall, besonders im zweiten Briefe an die Korinther, seine strafende Rede mäßigt, geht auch unser Vf. hier und 10, 32 ff. von dem schneidendsten Ernst zu Aeußerungen des Vertrauens über. Wie Paulus in solchen Fällen, unmittelbar nach der schärfsten Rede, ein *ἀδελφοί, τεκνία* (Gal. 4, 12. 19.) folgen läßt, so hier der Vf. *ἀγαπητοί*. *Ἐχόμενα σωτηρίας* ist klassische Periphrasis des Adjektivbegriffs, daher treffend Böhme: haud insalutaria. Schon bei Herodot finden

wir einen ähnlichen Gebrauch, τὰ ἐχόμενά τινος zur Umschreibung des genus einer Sache: τὰ τῶν ὀνειράτων ἐχόμενα l. c. 120. quae sunt de genere insomniorum, dann bei Plato, Lukian als Umschreibung des Adj. Der Vf. hat gerade hier diese Ausdrucksweise gewählt um der Parallele mit κατάρας ἐγγύς willen, weshalb die deutsche Uebersetzung auch das nahe beibehalten muß. Schulz: «was die Seligkeit zur Folge hat».

V. 10. 11. Je stärker sich im Christen der Glaube und die Liebe erwiesen hat, desto mehr hat er sich in Christum hineingelebt, desto mehr ist also eine innere Unwahrscheinlichkeit des Abfalls vorhanden. Da nun auch dies als eine göttliche Ordnung anzusehen ist, daß je mehr der Mensch dem Lichtreich sich hingiebt, desto stärker es ihn anzieht*), so gründet der Vf. seine gute Zuversicht auf Gott, und zwar nicht auf göttliche Gnade, sondern auf göttliche Gerechtigkeit, insofern in jenem Verhältnisse sich nicht bloß das Moment der Erweisung der Liebe Gottes gegen Unwürdige darstellt, sondern zugleich die vergeltende Gerechtigkeit (Röm. 6, 16.). Auch in anderen Schriftstellen wird das den Frommen zu Theil werdende Heil als ein Ausfluß der vergeltenden Gerechtigkeit dargestellt 2 Thess. 1, 6. 7. 2 Tim. 4, 8. Die katholische Dogmatik gründet hierauf die Lehre von dem meritum condigni. Die ältere protestantische antwortete, es sei hier nicht von einer iustitia retributionis, sondern promissionis divinae die Rede, wie schon Ambrosius in Rom. 3.: iustitia Dei dicitur, quae est misericordia, quia de promissione originem habet, et cum promissum Dei redditur, iustitia Dei dicitur. So wäre δίκαιος hier gleich πιστός, vgl. 1 Joh. 1, 9. 1 Kor. 10, 13. 1 Petr. 4, 19. Die Form dieser Entgegnung ist vielleicht minder befriedigend. Man sage: Gott lohnt den Frommen auch nach seiner Gerechtigkeit, nachdem er sich einmal in Christo zu ihm in ein solches Verhältniß gesetzt, wie es besteht. Dies war es, was Calixt bewog, gegen den Ter-

*) Andererseits gilt dann aber auch, je stärker der Mensch angezogen worden vom Lichte, desto stärker, wenn er doch davon läßt, die Repulsivkraft, weshalb denn auch die lutherische Dogmatik mit vollem Rechte nur bei den Wiedergebornen das pecc. contra spiritum sanctum statuirt.

minus Verdienſt, in einem gewiſſen, laxen Sinne genommen, ſich nicht zu ſträuben (adnott. ad conc. Trid. sess. 6. n. 18.). Muß doch die proteſtantiſche Dogmatik auch den Terminus Lohn aufnehmen, da er bibliſch iſt, und durch Gnadenlohn näher beſtimmen. Verdienſt im Sinne der katholiſchen Kirche liegt indeß in den angeführten Ausſprüchen nicht, denn 1) giebt es von Seiten Gottes ein debitum praemiandi, ſo giebt es von Seiten des Menſchen auch ein debitum praestandi, der Knecht aber hat kein Verdienſt, 2) alle menſchliche Leiſtung ſteht in gar keinem Verhältniß zu dem, was ungeleiſtet bleibt, 3) alle Kraft kommt von Gott.

Τοῦ κόπου vor τῆς ἀγάπης iſt nach überwiegenden Autoritäten entſchieden aus dem Text zu entfernen. Gehörte es in denſelben, ſo hätten wir eine Reminiſcenz an 1 Theſſ. 1, 3. (ſ. oben S. 27.), gerade die Aehnlichkeit unſerer Stelle mit jener — V. 10. die ἀγάπη, V. 11. die ἐλπίς und am Anfange τὸ ἔργον ebenſo kollektiviſch wie 1 Theſſ. 1, 3. (auch Jak. 1, 4.) — hat Veranlaſſung gegeben τοῦ κόπου einzuſchieben. Laſſen wir es aus, ſo iſt doch die Aehnlichkeit beider Stellen zu gering, um die Annahme einer Reminiscenz zu begründen. Indeß läßt die Art wie der Vf. V. 11. fortfährt: «möchtet ihr nun auch in Bezug auf die ἐλπίς euch bewähren», da wir auch ſonſt ſehen, daß er die pauliniſche Trias kennt (ſ. oben S. 27. 241.), vorausſetzen, daß er hier τὸ ἔργον als Bezeichnung des ἔργον πίστεως angeſehen wiſſen will.

Zu V. 11. vgl. noch die Anm. zu 3, 14.

V. 12. Das Ziel will durch Kampf erſtrebt ſeyn; im Kampfe wird derjenige nicht träge, welcher immer das Ziel im Auge behält, und dieſes geſchieht durch die Hoffnung (V. 19. 20. 10, 23. 12, 1, 2, 4 ff. Röm. 8, 25.). Ueber μακροθυμία ſ. zu 6, 15.

V. 13—20. Wahrlich es geziemt uns eine unerſchütterliche Hoffnung, wie die, welche Abraham auf die Verheißung I Moſ. 22. gründete, da Gottes Wahrhaftigkeit an ſich und obenein ſein Eid uns dieſe Verheißung verbürgt.

V. 13—15. Wenn auch der Vf. V. 12., als er von den κληρονομοῦντες ſprach, mehrere von den geſchichtlichen

Beispielen in den Augen hatte, die er Kap. 11. aufzählt — er setzt das Part. praes., weil er sich die Geschichte vergegenwärtigt (vgl. die schwankende Lesart Jak. 5, 11.) — so stellte sich ihm gewiß vor allen das Abrahams heraus, welcher ja vorzugsweise die πίστις und mit ihr die ὑπομονή bewährt hatte Jak. 5, 11. führt als Hauptbeispiel der ὑπομείναντες Hiob an. Γάρ knüpft nicht genau an, es bezieht sich dem Sinne nach auf V. 14: «denn Abraham hat eine solche μακροθυμία gezeigt, nachdem Gott ihm so feste Verheißungen gegeben hatte». Eine genauere Entwickelung der ὑπομονή des Patriarchen giebt Röm. 4, 13 ff. Der göttliche Ausspruch ist aus 1 Mos. 22, 16. 17. genommen und nach dem Bedürfnisse des Vfs. so geändert, daß statt πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου hier σὲ gesetzt wird — der Sache nach ist ja die Mehrung der Nachkommenschaft des Patriarchen eine Mehrung seiner selbst. Ἢ μήν ist Eidesformel, Lachmann hat nach bloß äußerer Autorität der codd. die sinnlose Lesart εἰ μήν aufgenommen, welche gewiß nur Schreibfehler ist. Die Art, wie hier und 7, 20. von der Würde des Eides gesprochen ist, dient zum Beweise, daß wenigstens dieser apostol. Schriftsteller, gewiß aber auch das apostolische Zeitalter im Ganzen den Gebrauch des Eides nicht verwarf. Die Eide geschehen überall bei etwas, was dem Menschen heilig ist, was über ihm steht, wobei die Idee zu Grunde liegt, daß man dies Höhere verlieren will, ist es eine Gottheit, daß man ihren Schutz darangeben will, vergl. meinen Kommentar zur Bergpredigt S. 282 f. Die Konstruktion von ὀμνύναι mit κατά c. Gen. (Bezeichnung der Richtung, Bernhardy Syntax S. 238.). welche auch Mtth. 26, 63., ist klassisch.

V. 16—18. Es kann befremden, daß der Eid, den Gott bei der dem Abraham gegebenen Verheißung schwur, als eine Stütze für den Glauben und die Hoffnung der Christen angeführt wird. Wer indeß erwogen hat, wie Paulus Röm. 4, 17. 18. und Gal. 3, 8. 16. die alttestamentliche Verheißung auslegt, dem kann nicht zweifelhaft seyn, daß unser Vf. hier derselben Auffassung folgt. Dem näheren Sinne nach bezog nämlich der Apostel jene Verheißung auf die große leibliche

Nachkommenschaft des Patriarchen, dem tieferen Sinne nach aber auf die geistige Nachkommenschaft, deren Vater und antesignanus im Glauben Abraham ist. Vgl. die Abhandlung über Gal. 3, 16. in meinem litter. Anz. 1833. No. 31—34., welche ich hier der ersten Beilage als Anhang angefügt habe. Wenn nun auch unser Vf. den göttlichen Ausspruch so auffaßte, so diente derselbe auch den Christen zum Trost, welche die Erfüllung dieser εὐλογία in Christo zwar dem Anfange nach bereits empfangen hatten, die volle κληρονομία aber im Jenseits erwarteten. Oekum.: ἡμεῖς οἱ κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας, οἱ κατ' ἐπαγγελίαν σπέρμα ὄντες Ἀβραάμ — — οὐδὲν γὰρ ἦν ἕτερον καὶ τὰ τότε μεθ' ὅρκων ἐπαγγελλόμενα, ἢ ἡ μέλλουσα ἐλπὶς τῶν πιστῶν. — Ἐν ᾧ nicht mit der Vulg., Bengel, Böhme u. A. qua in re, wobei, vielmehr hat schon Luther richtig eingesehen, daß V. 17. mit V. 16. zusammenhängt; ἐν ᾧ ist kausal: weshalb, wie Schulz, de Wette. Es wird daher auch nicht V. 16. mit einem Punkte zu schließen seyn. In Anbequemung — will der Vf. sagen — an die Art, wie Menschen ihre Verträge festmachen, hat Gott zu der Gewißheit, welche an sich schon in jedem seiner Worte liegt, die andere der eidlichen Betheurung hinzugefügt — das sind die δύο πράγματα. Ἐν οἷς wobei, quae cum adsint. Οἱ καταφυγόντες, Calvin: hoc verbo significat, non aliter Deo vere nos fidere, quam dum praesidiis omnibus aliis destituti ad solidam eius promissionem confugimus, et statuimus illic nobis unicum asylum. Witzig Bengel: confugimus — velut a naufragio, sequitur ἄγκυραν. Κράτῆσαι inf. der Absicht, unmittelbar mit dem Part. καταφυγόντες verbunden. Die ἐλπίς wird wie ein βωμός dargestellt, Eurip. Iph. in Aul. v. 911. Προκειμένη führt uns auf das Bild der Rennbahn und des Ziels (τέρμα) auf derselben, vgl. 12, 1. 2. und daher muß ἐλπίς objektiv gefaßt werden, vgl. ἐλπὶς ἀποκειμένη ἐν οὐρανοῖς Kol. 1, 5. Tit. 2, 13. Das ἥν V. 19. bezieht sich indeß auf die subjektive Bedeutung desselben zurück; da der gehoffte Gegenstand vermittelst des Glaubens in der Seele ein gegenwärtiger ist (11, 1.), so hängt die objektive und subjektive Bedeutung genau zusam-

men, auch Röm. 8, 24. findet ein ſolcher Uebergang von der einen zur andern ſtatt.

V. 19. 20. Ein doppeltes ſchönes Bild: 1) die Welt das Meer — der Geiſt das Fahrzeug — das ſelige Jenſeits die ferne Küſte — die im Glauben kräftige Hoffnung der Anker, welcher verhindert, daß das Fahrzeug nicht von den Wellen hin und hergetrieben werde. 2) die Welt der Vorhof — der Menſchengeiſt der Ungeweihte — das ſelige Jenſeits das Heiligthum — Chriſtus der Prieſter, welcher die Weihe ertheilt, daß die Ungeweihten durch ihn ins Heiligthum gelangen können. Das erſte Bild auch 11, 13., wozu vgl. die Anm., dem zweiten liegt die herrliche Idee vom allgemeinen Prieſterthum der Chriſten zu Grunde, vgl. die Kommentare zu 1 Petr. 2, 9. Der Ausdruck ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος weiſt auf die LXX. zurück, wo das hinter dem Vorhange liegende Allerheiligſte ſo genannt wird 2 Moſ. 22, 33. 3 Moſ. 16, 2. 12. 15. vgl. 4 Moſ. 18, 7. Bei Philo de vita Mosis l. 3. p. 667. findet ſich ein Unterſchied zwiſchen κάλυμμα und καταπέτασμα, indem nur das letztere den Vorhang des adytum bezeichnen ſoll, bei den alexandriniſchen Ueberſetzern, bei Joſephus und auch bei Philo ſelbſt wird jedoch der Unterſchied nicht feſtgehalten. Unſer Vf. denkt indeß gewiß an den Zugang zum Allerheiligſten, denn daß Chriſtus dieſen eröffnet, darauf legt er anderwärts das Gewicht 9, 12. 10, 19. 20. Die letztere Stelle erklärt auch das ὑπὲρ ἡμῶν. Sachparallelen für den Begriff des πρόδρομος ſind 2, 10. Apg. 3, 15., auch wohl 1 Kor. 15, 23. Ueber die ganze Vorſtellung von dem Allerheiligſten im Himmel iſt zu vergleichen die Auseinanderſetzung zu 8, 1.

Nachdem der Vf. durch die Rüge und Ermahnung, die ſich von Kap. 5, 11. an erſtreckte, in den Leſern aufs Neue innige Anhänglichkeit an das in Chriſto dargebotene Heil erweckt hat, geht er nun am Schluſſe des ſechsten Kapitels dazu über, auseinander zu ſetzen, welchen reichen Gehalt das Wort habe, daß Chriſtus Prieſter nach Art Melchiſedeks ſei.

Siebentes Kapitel.

V. 1—3. Was in dem Typus von Melchisedek liege, inwiefern derselbe Repräsentant eines ewig bleibenden Priesterthums sei.*)

V. 1—3. Der merkwürdige Psalmausspruch Ps. 110, 4. forderte dazu auf, aufzusuchen, worin das Priesteramt Christi dem des Melchisedek**) ähnlich sei. So wird der Vf. zu

*) Die Ausleger haben bei diesem Kapitel den Zusammenhang sehr mangelhaft angegeben. Es ist ihnen entgangen — nur Bengel macht, doch nicht hinlänglich, darauf aufmerksam, daß das Kapitel eigentlich eine Auslegung der Psalmworte 6, 20. enthält. V. 1—3. spricht dieselben noch einmal aus. V. 4—10. ist ein auf die Stelle der Genesis gegründeter Zwischengedanke, welcher dem neuen Hohenpriester die höchsten Prärogative vindicirt. V. 11—14. zeigt, was in dem κατὰ τάξιν M. liege. V. 15—17., was in dem εἰς τὸν αἰῶνα. V. 20—22., was die jenen Spruch einleitenden Psalmworte sagen. V. 23—25. hebt die Bedeutung des μένειν hervor.

**) Da auch Theologen bei Lesung dieses Namens den Ton auf die drittletzte Sylbe legen, indem man nach Analogie des Deutschen die letzten zwei kurzen Sylben für Ableitungssylben und die mittelste für den Stamm hält: Melchisedek, so sei bemerkt, daß im Hebräischen מַלְכִּי durch Makkef mit צֶדֶק verbunden, mithin Melkizédek zu lesen ist. Es ist derselbe Fehler, den man bei Aussprache der slavischen Worte Suwārof, Pultāwa begeht. Im Griechischen steht der Akcent auf der letzten Sylbe. Meines Wissens sind noch keine Beobachtungen darüber angestellt worden, wie die Griechen bei Akcentuation ausländischer Worte verfuhren. Als Regel kann man annehmen, daß die, welche sich auf einen Konsonant endigen, auf der letzten Sylbe akcentuirt wurden, so z. B. die persischen Monatsnamen bei Burton: Ἀπάν, Ἀρῶς, Ἀνφαντάρ u. s. w., in der persischen Stelle des Pseudartaban in Aristophanes Acharnern V. 100. ἀρταμάν, während eben dort πισόναστρα, vgl. auch ναβαισατρεῦ in den Aves v. 1624., welches illyrisch seyn soll. Diese Regel leidet jedoch mannichfache Ausnahmen, auch in der LXX. und im N. T., vgl. Winer S. 49. Sollte nicht die Setzung des Akcents auf die letzte Sylbe der ausländischen, namentlich längeren Wörter denselben Grund haben wie bei den griechischen Interjektionen, welche ebenfalls die letzte Sylbe akcentuiren, wie ὀτοτοτοῖ? Die ausländischen Worte erschienen als inartikulirte Töne, wo dann der Tonfall natürlicherweise auf die letzte Sylbe rückt, wie auch bei uns in der Aussprache fremder, namentlich längerer Wörter. Auch im Italienischen haben die hebräischen Wörter den Akcent auf der letzten Sylbe behalten und den harten Konsonant noch durch ein angehängtes e oder o gemildert: Giuseppe, Gerusalemme, Satanasso.

einer typischen Ausdeutung jener wenigen Worte, in denen die Geschichte des räthselhaften Priesterkönigs gedenkt (1 Mos. 14.), veranlaßt. Fremd und unerklärlich steht derselbe in der Geschichte da — ein Priester des wahren Gottes, desselben, den Abraham verehrte, in einer Zeit, wo das Heidenthum überall herrschte und Abraham von seiner ganzen heidnischen Familie Jos. 24, 2. der einzige war, welcher den Einen heiligen Gott Himmels und der Erden (1 Mos. 14, 19.) anbetete — ein Priester, der zugleich König, und zwar König an derselben Stätte, wo nachher der Mittelpunkt der Theokratie sich bildete, der als König gewiß auch über Unterthanen herrschte, die seinen Glauben theilten — ein Priester, dessen Segen Abraham mit solcher Unterordnung annimmt, daß er gleichwie ein Unterthan den Zehnten seiner Beute zu seinen Füßen niederlegt. Wie kam dieser Mann nach Kanaan? Aus welchem Geschlechte stammte er? Wer hat ihn im wahren Glauben unterrichtet? Wer hat ihm priesterliche Weihe gegeben, worin bestand dieselbe? Das alles sind Fragen, auf welche uns die Geschichte keine Antwort ertheilt, so daß denn Melchisedek würklich in der Geschichte wie ein Wesen höherer Art dasteht, und dies ist die erste typische Bedeutsamkeit, welche der Vf. hervorhebt. Die andere liegt darin, daß er nach der Geschichte als hoch über Abraham stehend erscheint, insofern nun der levitische Stamm auf Abraham als seinen Stammvater und sein Haupt hinblickt, erscheint die Würde des Melchisedek als eine hoch über die levitische erhabene. Beiläufig, ohne dies jedoch weiter zu verfolgen, macht der Vf. auch noch auf die Bedeutsamkeit der Namen Melchisedek und Jerusalem aufmerksam, denn im eigentlichen Sinne ist ja Christus König der Gerechtigkeit und des Friedens. Ueberhaupt beabsichtigt er gar nicht, alle typischen Momente hervorzuheben, sondern nur die für diesen Zweck wichtigen, sonst hätte er wohl nicht unterlassen, jenes Brot und Wein, welche Melchisedek heraustrug, auf die Elemente des Abendmahls zu beziehen, wie dies von den Kirchenvätern herab bis auf Stolberg geschehen ist.

Bei dem räthselhaften Charakter, den Melchisedek schon

in der alttestamentlichen Geschichte hat, kann es nicht Wunder nehmen, wenn bereits jüdische Erklärer unter dieser Person irgend etwas Geheimnißvolles verborgen glaubten. Nach der gangbaren Ansicht derselben war Melchisedek der frömmste unter Noah's Söhnen, Sem. Diese Meinung hatte Hieronymus von seinem jüdischen Lehrer empfangen, die Stellen jüdischer Schriftsteller (schon der Targum Jonathan gehört hieher) hat Bochart gesammelt Phaleg. l. 2. c. 1., nach Epiphanius war dies die Ansicht der Samaritaner; auch christliche Ausleger, unter ihnen Luther, haben sich ihr angeschlossen. Er wird aber auch in einer Stelle des Sohar (Lech lecha f. 60. col. 237. ed. Sulzb.) als Typus des Königs des wahren Friedens behandelt. Noch mehr mußte, vermöge dessen, was hier der Hebräerbrief sagt, die Person des Melchisedek den Christen als mysteriös erscheinen. Als häretische Ansichten werden die der Melchisedekianer, welche den Mann für die Erscheinung einer göttlichen δύναμις ausgaben (Apg. 8, 10.) und die der Hierakiten, welche ihn für eine Erscheinung des πνεῦμα ἅγιον halten, angeführt, aber auch in der Kirche selbst gab es solche, welche, wie Epiphanius haer. 55. sagt: νομίζουσι φύσει τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἰδέᾳ ἀνθρώπου τότε τῷ Ἀβραὰμ πεφῆναι, Andere, wie Chrys. angiebt, hielten ihn für mehr als Christus, Origenes und Didymus denken an einen Engel. Auffallend ist, daß die erstere Meinung, Melchisedek sei eine vorübergehende ἐνσάρκωσις des Gottessohns gewesen, auch unter den gelehrtesten katholischen und protestantischen Erklärern Vertheidiger gefunden hat: Peter Molinäus, Cunäus, Outrein, Hottinger, Benj. Starke (in den annott. sel.), Petersen. Gegen diesen krassen Irrthum hat sich schon Epiphanius mit Recht auf das ἀφωμοιωμένος in V. 3. berufen. Die Mehrzahl der Kirchenväter, Chrys., Theod., August., Hieron. sind einer gesunden und richtigen Ansicht zugethan, vgl. Hieron. ep. ad Evangelum. In neuester Zeit ist indeß in jenen älteren Weg wieder eingelenkt worden. Nach Schulz und Böhme nämlich soll der Verf. wenigstens in der Meinung gestanden haben, aus der Art, wie das A. T. von Mel-

chiſedek ſpreche, folge, daß er ewig als Prieſter lebe.*) Und in der That könnte das μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ dafür zu ſprechen ſcheinen. Auch haben Mehrere im Gefühl dieſer Schwierigkeit als Subjekt des ζῇ Chriſtum angenommen, ſo Cappellus, Dan. Heinſe, Peirce, Storr. Andere, wie Heinrichs, haben den von Glaſſius und Bauer (in ſ. philol. Thucydideo-Paulina p. 105., wo er auch unſere Stelle anführt) aufgeſtellten irrationellen Kanon einer Hypallage des Particips hier angewendet, ſo daß ἀφωμοιωμένος μένει ſtatt ἀφωμοιώθη μένων ſtehen ſoll.**) Läßt wohl aber zunächſt die Sache an ſich es zu, daß dem Vf. dieſe Meinung aufgebürdet werde? Hat der Vf. würklich aus der Stelle der Geneſis geſchloſſen, Melchiſedek ſei ewig a parte post, ſo hat er auch die Ewigkeit deſſelben a parte ante daraus ſchließen müſſen und in dem μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν ἔχων ausſprechen wollen. Wer wird aber glauben können, ein chriſtlicher Apoſtel habe dem Melchiſedek ebenſo wie dem eingebornen Sohn Gottes Ewigkeit zugeſchrieben? Ferner, iſt Melchiſedek ewig Prieſter wie Chriſtus, ſo iſt er auch ewig Prieſter neben ihm und Chriſtus iſt nicht mehr der einige Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen (1 Tim. 2, 5.). So wäre denn alſo eine Meinung, wie die behauptete, mit dem chriſtlichen Glauben ganz unvereinbar geweſen. Die Worte des Verſs. ſprechen aber auch ſelbſt gegen eine ſolche Aufbürdung. Schon die Art, wie V. 3. μήτε ἀρχὴν κτλ. nach ἀγενεαλόγητος epexegetiſch ſteht, zeigt, in welchem Sinne allein der Vf. von Melchiſedek die Ewigkeit prädicire, noch deutlicher geht dies aus dem Gegenſatze hervor ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ. Nicht daß er dem Gottesſohne ὅμοιος ſei, ſagt der Vf., ſondern daß er ihm gleich gemacht worden (in der Darſtellung der Ge-

*) Zwar ſagt Böhme: non tam de immortalitate personae simpliciter quam sacerdotii potius hic sermo est, indeß kann ja das Prieſterthum nur beſtehn unter Vorausſetzung der Ewigkeit der Perſon.

**) Nach dieſem Kanon einer participialiſchen Hypallage, nach welchem viele Stellen des N. T. verkehrt erklärt worden, hat z. B. Bauer Hebr. 1, 3. 4. als die richtige Struktur angegeben καθίσας ἐν ὑψηλοῖς ἐγένετο κρείττων, und ſelbſt Abreſch verwandelt Hebr. 2, 14. ἐν ᾧ πέπονθεν πειρασθείς in ἐπείρασθη πεπονθώς.

schichte, vgl. die Anm. zu d. St.). So muß denn also gewiß der positive Satz μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ in demselben Sinne genommen werden, wie der negative μήτε ζωῆς τέλος ἔχων. Der Grund aber, warum der Vf. sich gerade so ausdrückt, liegt darin, daß er nachher Christum vermöge seiner δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου über die levitischen Priester erheben wollte V. 16. Um nun die typische Parallele schärfer heraustreten zu lassen, sagt er nicht — was er eigentlich meinte — ὁ ἀφωμοιωμένος τῷ ζῶντι εἰς τὸ διηνεκές, sondern geradezu μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ. *)

Wir berühren noch das Wichtigste aus der sehr zahlreichen Litteratur über diesen Gegenstand, vergl. die bei Wolf Curae ad h. l. und Lilienthal bibl. Archivarius S. 712. angeführten Schriften. Das Historische über Melchisedek findet sich in dem auch in unserer Zeit noch sehr brauchbaren gelehrten Werke von Heidegger historia patriarcharum II, exerc. II., womit zu verbinden historia critica Melchisedeci von Borges, Bern 1706.; die Angabe der verschiedenen Ansichten über ihn findet sich bei Fabricius cod. Pseudep. V. T. II. p. 329 f., III. p. 72., Suicer Thes. s. h. v.; in dogmatisch-historischer Beziehung vgl. Pererius Comm. in Gen. 14., die Dissert. von Körber und Rein im Nov. Thes. Amstel. T. II., Deyling Obss. sacrae T. II. p. 73 ff., Stolberg über die einzelnen Verehrer des wahren Gottes, in den Betrachtungen über die h. Schrift, Hamb. 1819. II. S. 248 ff.

V. 1—3. Es fragt sich zunächst, wie die Sätze bis zum Schlusse von V. 3. anzuordnen seien. Nach Storr sind die Worte βασιλεὺς Σαλήμ bis Ἀβραάμ parenthetisch, und das Prädikat zu ὁ Μελχισεδέκ ist βασιλεὺς δικαιοσύνης (ἐστί).

*) Wir stimmen daher ganz Kuinöl bei, welcher nach Limborch's Vorgange bemerkt: observandum est, scriptorem sacrum non hoc velle, omnia, quae Melchisedeco cum Christo communia dicit, secundum litteram praecise esse similia, sed certo quodam modo loquendi: ac proinde de Melchisedeco quaedam dicere, quae de illo non alio sensu dicuntur, nisi quatenus Christo assimilatur, quaeque absolute de Melchisedeco dici non possunt: ac proinde quod ait v. 9. ὡς ἔπος εἰπεῖν, idem etiam aliis, quae v. 3. de Melchisedeco ait, applicandum.

Nach Luther, Calvin, Beza und den meiſten Früheren, denen ſich auch noch Schulz anſchließt, wird zu *Μελχισεδέκ* das Verbum *ἦν* ergänzt, ſo daß mit *ὁ συναντήσας* ein neuer Satz anfinge: «Dieſer Melchiſedek war König von Salem — er kam dem Abraham entgegen». Man muß ſich wundern, daß Schulz, welcher ſonſt ſo getreu den Periodenbau des Briefes feſtzuhalten ſucht, ſich hier der kommatiſchen Weiſe von Seiler anſchließt und wie Dieſer ſelbſt das *γάρ* vernachläſſigt. Eben dieſes *γάρ* kann ſchon darauf führen, als das zu dem Subjekt *Μελχισεδέκ* gehörige Verbum *μένει* anzuſehn. Der Vf. will das *ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα* begründen, und fährt daher fort: *οὗτος γὰρ — — μένει ἀρχιερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*. Eben dies, die Ewigkeit der Prieſterwürde des Melchiſedek iſt das Hauptthema dieſes Kapitels, vgl. V. 8. 16. 24. Für dieſe Konſtruktion des Satzes ſpricht auch das in der Form der Appoſition ſich anſchließende Particip *ὁ συναντήσας*.*) — Im altteſtam. Text 1 Moſ. 14, 17. wird das Entgegenkommen von dem Könige Sodoms erwähnt, von Melchiſedek nur das Herausbringen von Brot und Wein, da indeß der Sache nach mit dem Letzteren auch das Erſtere verbunden iſt, ſo kann die Uebertragung deſſelben auf Melchiſedek nicht auffallen. — Auffallender iſt es, daß der Vf. den Umſtand, daß Melchiſedek Prieſter Salems iſt, nicht auf andere Weiſe typiſch benutzt hat. Er konnte entweder daran nachweiſen, daß Melchiſedek auch König Jeruſalems geweſen, oder daß er König der irdiſchen, wie Chriſtus König der ewigen Gottesſtadt geweſen (12, 22.). Er zieht indeß die etymologiſch-typiſche Benutzung vor, nach welcher Melchiſedek ein Abbild des Königs der wahren Gerechtigkeit (1, 9. Mal. 4, 2. Jerem. 33, 15. 16. 1 Kor. 1, 30.) und des wahren Friedens (Jeſ. 9, 6. Luc. 2, 14. Kol. 1, 20. Röm. 5, 1.) iſt. — *Ἀπάτωρ* und *ἀμήτωρ* hat ſeine Erklärung in dem folgenden *ἀγενεαλόγητος*, vgl. V. 6., und bezeichnet den, deſſen Stammtafel nicht gekannt wird, während doch ein Prieſter im leviti-

*) Wirft man Apg. 10, 1. das *ἦν* aus dem Texte, wie Lachmann thut und wie ſich dies auch in der That empfiehlt, und verſchmäht man V. 3. vor *εἶδεν* die Hülfe des *οὗτος*, ſo erhält man eine ebenſo lange parenthetiſche Reihe von Appoſitionen wie hier.

schen Sinne der Nachweisung seiner Abstammung auf keine Weise entbehren konnte. So wie wir bei dem folgenden: «der keinen Anfang der Tage und kein Lebensende hat» hinzudenken müssen «in der Geschichte», so auch hier. So konnte der Verf. in diesem Zusammenhange die Worte gebrauchen, auch wenn ihm kein besonderer Sprachgebrauch dabei zu Hülfe kam. Um so weniger war indeß der Gebrauch bei ihm mißverständlich, da im Griechischen ἀπάτωρ und ἀμήτωρ von denen gebraucht wurde, deren Vater und Mutter unbekannt oder die von geringem Herkommen waren, σκότιοι; noch bekannter ist dieser Gebrauch im Lateinischen und auch im Arabischen, Horaz Serm. 1, 6, 10.: multos saepe viros, nullis maioribus ortos, et vixisse probos, amplis et honoribus auctos. Livius 4, 3 : Servium Tullium, captiva Corniculana natum, patre nullo, matre serva. . . . Vgl. Wetstein zu d. St. In demselben Sinne nennt Philo die Sarah, deren Mutter nicht in der Schrift erwähnt wird, ἀμήτωρ, de temul. p. 248., quis rer. div. haer. p. 489. Aber auch bei den Rabbinen ist dieser Terminus bekannt. So heißt es in Bereschith Rabba sect. 18. f. 18, 2. von den Heiden: אין לגוי אב «der Heide hat keinen Vater», weil er keinen jüdischen Stammbaum hat. — Bei den Worten μήτε ἀρχὴν κτλ. frägt es sich, ob dieselben auf die Person des Melchisedek sich beziehen, oder, wie von Camero, Limborch, Chr. Schmid, Kuinöl angenommen worden, auf das priesterliche Amt. Insofern nämlich nicht berichtet wird, wann Melchisedek sein Priesteramt angetreten oder niedergelegt, kann er Typus Christi seyn, von dem dasselbe gilt. Jene Interpreten berufen sich überdies darauf, daß ἡμέραι auch de tempore stehe, quo quis munere aliquo perfungitur, Luc. 1, 5. Mtth. 11, 12. Jer. 1, 2. Diese Bemerkung ist nun freilich nicht probehaltig, da in den angeführten Stellen ἡμέραι nur insofern die Zeit der Amtsverrichtung bezeichnet, als diese zusammenfällt mit der Lebenszeit; dagegen kann man darauf Gewicht legen, daß der Psalm doch nur die Ewigkeit des Priesteramts hervorhebt. Allein wir müssen hier die Aufmerksamkeit auf das richten, was der Vf.

von Christo sagt; diesem vindicirt er die ewige Priesterwürde, eben weil er der Person nach ewig ist V. 16. und V. 25. πάντοτε ζῶν. Dazu kommt 1) daß τέλος ζωῆς doch nicht wohl bloß das Ende des Priesterlebens bezeichnen kann, und 2) daß μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ V. 8. auch nicht bloß auf die fortwährende Funktion als Priester bezogen werden kann. So stimmen wir denn also der gewöhnlichen Annahme bei, nach welcher diese Worte den Melchisedek als Typus der ewigen Existenz Christi bezeichnen. Schon Chrys. erklärt diese ganze Stelle sehr vernünftig und sagt unter andern: πῶς μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων; πῶς; τῷ μὴ ἐμφέρεσθαι τῇ γραφῇ — — ἰδοὺ τὸ ἄναρχον, ἰδοὺ τὸ ἀτελεύτητον· ὥσπερ τούτου οὐκ ἴσμεν οὔτε ἀρχὴν ἡμερῶν, οὔτε ζωῆς τέλος, διὰ τὸ μὴ γεγράφθαι· οὕτως οὐκ ἴσμεν οὐδὲ τοῦ Ἰησοῦ, οὐ διὰ τὸ μὴ γεγράφθαι ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ εἶναι. Oekum. sagt zu μένει εἰς τὸ διηνεκές: τούτῳ τῷ τρόπῳ δέξαι τὸ διηνεκὲς ᾧ καὶ τὰ ἄλλα. ὅτι, φησὶν, ὅσον ἧκεν εἰς ἡμᾶς τοὺς ἀγνοοῦντας, πότε τελευτήσας ἀπέθετο τὴν ἱερωσύνην, εἰς τὸ διηνεκές ἐστιν ἱερεύς. Nichts anderes sagt nun auch der positive Gegensatz aus — denn diesen bezeichnet das δέ — vergl. oben S. 254. Melchisedek ist als gleich dem Sohne Gottes dargestellt. Calvin: assimilatus, quoad ferebat significandi ratio... lineamenta Christi in eo conspicimus; vivi hominis effigies in tabula cerni potest, et tamen procul distat homo a sua pictura. Man kann sich darauf berufen, daß auch im syrischen kirchlichen Sprachgebrauche die vom Verbum ܕܡܐ entlehnten Substantiven den Typus bezeichnen, so ܕܡܘܬܐ, ܕܡܘܬܐ, und das Verb. ܕܡܐ selbst heißt: typice repraesentare, s. Wisemann Horae Syriac. T. I. p. 19. Gerade unsre Stelle ist berücksichtigt in einer Stelle des Jakob von Edessa (Ephraim Syr. Opp. T. I. p. 173.), wo Melchisedek genannt wird ܕܡܫܝܚܐ ܘܡܕܡܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܛܘܦܣܐ d. i. «Typus und Gleichniß des Messias». — Theodoret macht zu dem μένει εἰς τὸν αἰῶνα die Bemerkung: ὁ εἰς ἕτερον τοῦτον παραπέμπων τὸν κλῆρον, δοκεῖ πως ἀφαιρεῖσθαι τὴν ἀξίαν ἄλλου τὴν ἐνέργειαν ἔχοντος.

V. 4—10. Wie hoch Melchisedek nach der Geschichte über dem levitischen Priesterthume stehe. Wenn nämlich die Laien den Leviten den Zehnten geben, und hier der Vater aller Leviten dem geheimnißvollen Priesterkönige, so wird demselben hierdurch ein Priesterthum in erhöhter Potenz zugesprochen.

V. 4. Man bemerke, wie die sorgfältige Wortstellung zur Hebung des Gedankens dient. Eben so sehr um der Euphonie als um des Gedankens willen wählt der Vf. statt des von Abraham gewöhnlich gebrauchten ὁ πατὴρ das volltönende ὁ πατριάρχης. Die Redner lieben am Schlusse der Sätze den dritten Päon oder den Ionicus a minore.

V. 5. 6. Die Leviten empfangen den Zehnten von ihren Brüdern, den Abrahamiden; Melchisedek empfängt, ohne ein Abrahamide zu seyn, von Abraham selbst den Zehnten und segnet den, welcher durch die von Gott empfangene Verheißung über allen menschlichen Segen erhaben schien. Der Segen ist hier nicht als würkungsloses Wünschen zu fassen, sondern zugleich als seinen Inhalt würkend, wie der Segen der Patriarchen über ihre Kinder.

V. 7. 8. Einerseits zeigt der Segen die höhere Würde des Melchisedek, andererseits der Zehnten; den letztern Gedanken spricht aber der Vf. so aus, daß er das typische Moment bei Melchisedek hervorhebt, s. oben S. 255.

V. 9. 10. Dies ist der Ausspruch, welchen neuere Kritiker und Interpreten am wenigsten unserm Vf. vergeben konnten, in welchem sich das ingenium rabbinicum am meisten zu erkennen geben soll (s. Eichhorn oben S. 62.). Diese Behauptung leuchtet nicht ein. Weit eher ließe sich dies, wie uns scheint, in Bezug auf das V. 1—3. und in Bezug auf die Argumentation Kap. 4. sagen. Gesetzt, daß ein Nachkomme Luthers, wie dies ja bei einer in Böhmen lebenden Seitenlinie würklich der Fall gewesen ist, in die römische Kirche zurückträte und den Pantoffel des römischen Papstes küßte, würden wir nicht sagen, Luther selbst habe nun doch in seinen Nachkommen dem Papste huldigen müssen? Nur in der Form, nicht der Sache nach ist unsere Stelle von diesem Beispiele verschieden. Entgegnet man, jene Ausdrucksweise sei doch nur eine uneigentliche, wohl — das giebt auch unser Vf. durch

die Formel ὡς ἔπος εἰπεῖν zu erkennen. Nimmt man aber an der sinnlichen Vorstellung von der Fortpflanzung Anstoß, welche in dem ἐν τῇ ὀσφύϊ zu liegen scheint, so ist zu erwiedern: Wer nöthigt denn auch hierbei an das Löwenhoek'sche Einschachtelungssystem zu denken? Wir würden nach gegenwärtigem Sprachgebrauch sagen: das Menschengeschlecht lag der Potenz nach in Adam, Theodoret gebraucht den Ausdruck: ἔτι τοίνυν ἐν ἑαυτῷ εἶχε τῆς παιδοποιΐας τὰς ἀφορμάς — ist dies wesentlich verschieden von ἐν τῇ ὀσφύϊ εἶναι? Wer denkt beim Gebrauch dieser letztern Formel positiv an das Löwenhoek'sche System? Für den Israeliten war jene Ausdrucksweise durch die Phrase ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὀσφύος ganz nahe gelegt. Nicht einmal auf die positive Ansicht vom Traducianismus kann man aus jener Formel schließen, dagegen scheint auch schon 12, 9. zu sprechen; bekanntlich hat sich ja aber nicht einmal Augustin, dessen Formel peccare in lumbis Adami doch ganz darauf schließen ließe, zum Traducianismus bekannt. Er suchte einen sinnlich anschaulichen Ausdruck für den anderwärts von ihm gebrauchten Satz: omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus (de civ. Dei l. 13. c. 14.), und es bot sich ihm das esse in lumbis Adami dar. — Uebrigens gehört hierher die Bemerkung, daß, während die moderne Weltansicht je mehr und mehr die Individuen eines Stammes und Volkes isolirt — die Grundverirrung neuerer Systeme — die ältere gewohnt ist, Völker und Stämme als Eine Person zu fassen, so in der griechischen Tragödie, Plutarch de sera Num. vind., Wolf ad Dem. adv. Lept. p. 466. Heubner zu Reinhards Plan Jesu S. 466. So ja besonders auch in der alttestamentlichen Weissagung, vgl. das in der ersten Beilage über 2 Sam. 7. Bemerkte. Allerdings hat das Individuum sein individuelles Recht, denn mit jedwedem tritt ein Neues in die Welt ein, aber nicht bloß ein Neues, jedes Individuum hat auch aus dem Borne seines Stammes und Geschlechtes geschöpft.

Nur die Formel ὡς ἔπος εἰπεῖν bedarf noch einer genauern Bestimmung, die wir aus den alten Rhetoren entnehmen. Quinctilian Instit. or. 8, 13.: si quid periculosius

finxisse videmur, quibusdam remediis praemuniendum est: ut ita dicam, si licet dicere, quodammodo. Longin de sublim. 32, 3.: διόπερ ὁ μὲν Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Θεόφραστος μειλίγματά φασί τινα τῶν ϑρασειῶν εἶναι ταῦτα μεταφορῶν, τὰ· ὥςπερεὶ φάναι, καὶ· οἱονεὶ, καὶ· εἰ χρὴ τοῦτον εἰπεῖν τὸν τρόπον, καὶ· εἰ δεῖ παρακινδυνευτικώτερον λέξαι. ἡ γὰρ ὑποτίμησίς φασιν ἰᾶται τὰ τολμηρά. Beispiele bei Wetstein, Kypke, Carpzov, Abresch.

V. 11—14. Auslegung des κατὰ τ. τάξιν Μελχισεδέκ.

V. 11. Es beginnt die Auslegung und Anwendung der Weissagung. Zuerst wird das κατὰ τ. τάξιν M. erwogen. Das Unvollkommene der levitischen Priesterordnung wird schlagend schon dadurch erwiesen, daß der messianische Priester einer andern τάξις angehört. — Ἦν ist nicht mit der Vulg. erat zu übersetzen, sondern wie schon Luther dies ausdrückt: fuisset, das Imp. wie Joh. 11, 21. 32. im Konditionalsatz statt des Aor. Ἦν und ἔφην, da ursprünglich Aor. II. und Imp. identisch, öfter aoristisch, Hermann de emend. rat. gr. p. 244. Daß sich der Verf. in die Vergangenheit versetzt, zeigt das Plusquamp. νενομοθέτητο, nach attischem Sprachgebrauche ohne das Augment ἐ, und dies ist im N. T. das Gewöhnliche, Winer S. 67. — Ἱερωσύνη von ἱερατεία V. 5. nicht verschieden, außer unserem Briefe (V. 12. 14. 24.) zwar sonst nicht im N. T., aber in den LXX. — Ἐπί wobei, worauf, auch von den Bedingungen 9, 17. 1 Kor. 9, 10. — Ἀνίστασθαι medial, schon die Vulg. surgere — gleichsam wider Erwarten, vgl. παραγίνεσθαι 9, 14. — Ἕτερος hier u. V. 16. wohl absichtlich statt ἄλλος, da dieses nur alius, jenes zugleich diversus. — Der Satz καὶ οὐ durch ein Zeugma, das aus Breviloquenz hervorgegangen, mit τίς ἔτι χρεία verbunden (vgl. 1 Tim. 4, 3.); da dem Vf. der Sinn des Satzes in der oratio directa vorschwebte, setzt er οὐ, während man μή erwarten sollte, welches auch ein cod. bei Matthäi hat.

V. 12. Jede einzelne ἐντολή (V. 16.) ist so wesentlich mit dem ganzen νόμος verbunden, zumal diese vom Priesterthume, daß jene Abrogation dieser einzelnen ἐντολή schon deutlich darauf hinweist, daß eine ganz neue und verschiedene οἰ-

κονομία eingeführt werden soll. Eben darauf ließen auch andere weissagende Ausspruche schließen, wie wenn nach Zach. 6. die königliche und priesterliche Krone auf dem Haupte des Mannes Zemach sich vereinigen sollen, insbesondere wenn nach Jes. 66, 22. der Herr in der letzten Zeit sich auch aus den Heiden seine Priester wählen wird, welche letztere Stelle neuerlich von Hitzig ganz gewaltsam erklärt worden, und zwar gerade um diese Idee hinwegzubringen.

V. 13. 14. Allgemein bekannt ist es (πρόδηλον — wo das πρό nicht temporal, sondern lokal) unter den Christen, daß Christus ist «der Löwe aus dem Stamme Juda» Offenb. 5, 5., wie denn auch unter den Juden der Messias aus diesem Stamme erwartet wurde, theils nach 1 Mos. 49, 10., theils insofern er Davidischer Sproß seyn sollte. Der Terminus ἀνατέλλω absichtlich gewählt, theils als ein feierlicher, theils weil צֶמַח, von den LXX. ἀνατολή übersetzt, terminus solennis für den Messias geworden war.

V. 15—17. Auslegung des εἰς τ. αἰῶνα.

V. 15—17. Daß mit jenem Worte der Weissagung auf eine der ganzen Beschaffenheit nach verschiedene Oekonomie hingedeutet wurde, tritt noch deutlicher hervor, wenn wir sehen, daß dieser andere Priester nicht gemäß einer Satzung, sondern gemäß innerer Lebenskraft gewählt ist, mithin auch nicht äußerlich und wegen fleischlichen Vorrechts. Das Psalmwort ernennt ihn nämlich auf ewig zum Priester. Εἰς τ. αἰῶνα in dem Citat V. 17. ist daher unterstrichen zu denken. Κατὰ τὴν ὁμοιότητα scheint hier, wo die Worte des Psalms ausgelegt werden, das κατὰ τὴν τάξιν auszudrücken; darum haben wir oben zu 5, 6. vorgezogen, τάξις nicht in der Bedeutung Priesterordnung zu nehmen; wir geben indeß zu, daß sich hierüber streiten läßt, man kann mit Bengel sagen: similitudo includit τάξιν. — Σαρκικός vereint hier wie sonst (Röm. 2, 28. Gal. 6, 12., wozu vgl. Usteri, Phil. 3, 3. Eph. 2, 11.) den Begriff des Fleischlichen und Aeußerlichen, da eben das Fleisch das Aeußerliche, der Geist das Innerliche ist, vgl. 9, 10. 13. Fleischlich war jene ἐντολή (die einzelne Verordnung über die Descendenz der Priester),

weil sie eine bestimmte fleischliche Abstammung verlangte. Statt σαρκικός haben Griesbach, Lachmann σαρκινός aufgenommen, diese Form ist auch nach den Autoritäten in Röm. 7, 14. 1 Kor. 3, 1. aufzunehmen. Hier hat das Wort keine Schwierigkeit, da hier auf Fleisch im eigentlichen Sinne Bezug genommen ist; wir müssen indeß zufolge der andern angeführten Stellen annehmen, daß σαρκινός von den neutest. Schriftstellern gleichbedeutend mit σαρκικός gebraucht wurde, wie dies auch bei den patres der Fall ist, so bei Klemens Alex. quis dives salvus c. 18. Es ging mit den Formen auf ικος und auf ινος wie im Deutschen mit den zum Theil entsprechenden auf ig und icht, viele unserer Schriftsteller gebrauchen milchig und milchicht, kupfrig und kupfricht trotz Adelung gleichbedeutend, vergl. γαλακτινός und γαλακτικός bei Passow. — Den Gegensatz zu σαρκικός oder σαρκινός bildet δύναμις, so z. B. bei Eusebius hist. eccl. 5. 1.: διὰ τὴν ἀγάπην, τὴν ἐν δυνάμει δεικνυμένην, καὶ μὴ ἐν εἴδει καυχωμένην, vergl. den Gegensatz zwischen λόγος und δύναμις 1 Kor. 4, 19., μόρφωσις und δύναμις 2 Tim. 3, 5. Christus hat die Kraft, den Tod zu überwinden und ewig zu leben, s. zu 2, 14. oben S. 160., vgl. πάντοτε ζῶν. Eine Vermittelung, welche durch den Tod unterbrochen werden konnte — wenn z. B. der Stamm Aarons ausgestorben wäre — konnte die wesentliche nicht seyn. Der rechte Vermittler ist der ewig Lebende. Man kann einwenden, daß das Mittleramt doch dann aufhört, wenn das göttliche Leben vollkommen in die Erlösten übergegangen, wenn alle Feinde überwunden seyn werden 10, 13. 1 Kor. 15, 25—28. Die Antwort dürfte seyn: Bis zu jenem letzten Ende hat der Vf. hier und V. 25. nicht den Gedanken verfolgt, er denkt nur bis dahin, wo der Herr, nach 2 Tim. 4, 18., wird von allem Uebel erlöst und zu seinem ewigen Reiche ausgeholfen haben, das ist σώζειν εἰς τὸ παντελές V. 25.*) Indeß läßt sich ja auch sagen, daß

*) Petersen bewies aus diesen Stellen unseres Briefes, wo von einer ewigen Errettung die Rede ist, die jenseitige Errettung Aller, d. i. die ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Aber auch schon Oekumenius bemerkt zu dem εἰς τὸ παντελές V. 25.: οὐκ ἐνταῦθα μόνον ἀλλὰ καὶ ἐκεῖ.

daß Prieſterthum inſofern ein ewiges iſt und die Vermittelung eine ewige, als auch nach der von Paulus bezeichneten Periode die Erlöſten ihr neues Leben als ein durch Chriſtum vermitteltes beſitzen werden. Der Terminus δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου, von Chriſto gebraucht, hat eine Parallele an dem πνεῦμα αἰώνιον 9, 14.

V. 18. 19. Warum der Pſalmausſpruch das levitiſche Prieſterthum aufhebe.

V. 18. 19. Grund, warum jene Oekonomie verändert werden mußte — weil ſie keine Vollendung bewürken konnte. Worin beſteht dieſe Vollendung, welcher wir durch die neue Oekonomie theilhaft werden? Sie giebt vollkommene Zuverſicht (10, 2. 10. 14. 22.), und zwar heißt dieſe Zuverſicht hier nicht πίστις, ſondern ἐλπίς, weil nicht bloß von der Zuverſicht die Rede iſt, mit welcher der Gläubige dieſſeits dem Throne der Gottheit naht (4, 16. 22. Röm. 5, 2.), ſondern vorzugsweiſe von der, vermöge deren er jenſeits in die Gottesgemeinſchaft kommen wird (σκιὰν ἔχων τ. μελλόντων ἀγαθῶν ὁ νόμος vgl. 8, 6.), beides befaßt zuſammen 10, 19—22., vgl. die 2te Beilage über τελειοῦν und ἐγγίζειν.*) — Ἐντολή wird, wie ſchon von Luther, hier als pars pro toto angeſehen und Geſetz überſetzt, wobei man ſich darauf ſtützt, daß der parenthetiſche Satz ὁ νόμος hat. Nothwendig iſt dieſe Annahme nicht. Man kann ſich den Zuſammenhang ſo denken: «Jene fleiſchliche Prieſterordnung wird, da man dabei nicht wahrhaft Gott nahen konnte, abrogirt — das Geſetz hat ja in keinem Stücke Vollendung gebracht — und dagegen eine ſolche Prieſterordnung eingeführt, durch welche man die Hoffnung erhält, Gott wahrhaft zu nahen.» — Ueber die Setzung des adj. neutr. pro subst. vgl. Winer S. 190. Von Manchen iſt in dieſer Ausdrucksweiſe ein Verwandtſchaftspunkt des Sprachgebrauchs unſers Vfs. mit Paulus geſehen worden. Allein mit Unrecht. Winer bemerkt richtig, daß dieſe neutr. adj. beſonders bei ſpäteren Proſaikern

*) Noch Kuinöl hat, nach der alle chriſtlichen termini technici nivellirenden und identificirenden und darum alles verwäſſernden Methode, die am Ende des vorigen Jahrhunderts herrſchend wurde, ἐλπίς hier durch religio christiana erklärt — erklärt?

häufig wurden.*) Man findet sie z. B. bei Tatian, Theodoret u. A. sehr häufig. Wenn sie außer bei Paulus und unserem Briefe nicht vorkommen, so ist dies nicht auf Rechnung der Idiosynkrasie der Vf. zu setzen, sondern nur aus ihrer umfassenderen Kenntniß der Sprache zu erklären. Man könnte indeß auch τὸ ἄφθαρτον 1 Petr. 3, 4. nach demselben Sprachgebrauche erklären (vgl. z. B. Beza, de Wette) und erhält dann ein Beispiel für denselben außerhalb der paulinischen Schriften. — Zu dem ἀσθενές und ἀνωφελές bildet Gal. 4, 9. ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα. — welches dort nicht auf die Elemente in der Heidenwelt bezogen werden darf, denn zum Heidenthum wollten ja die Galater nicht zurückkehren — eine strenge Sachparallele. Treffend bemerkt Bengel zu jener Stelle: debilitas opposita parrhesiae filiali, egestas opulentiae haereditatis, vgl. Eph. 1, 18. Kol. 2, 3. — Οὐδέν möchten wir nicht, wie schon Theoph. thut, durch das masc. οὐδένα erklären, sondern: in keiner Rücksicht hat es Vollendung gegeben, es hat nicht die Zuversicht, auch nicht die Hoffnung vollendet. — Zu ἐπεισαγωγή ist wieder γίνεται aus V. 18. zu ergänzen, wie schon die Vulg.; unrichtig Erasmus und Zwingli: verum erat (lex) introductio et paedagogus ad meliorem spem. Scharfsinnig bemerkt Beza, daß dagegen schon das ἐπί in dem comp. spreche, welches das Dazukommen zu etwas schon Vorhandenem bezeichne. Vergl. Abresch zu d. St.

V. 20—22. Auslegung der den Psalmspruch einleitenden Worte.

V. 20—22. Der Vf. hatte die Psalmworte, welche seinen Text bildeten, ausgelegt, er erinnert sich derjenigen, durch welche jener Text eingeleitet wurde und vermöge der Wichtigkeit, welche im Munde Gottes der Eid hat (s. zu 6, 15.), entlehnt er auch aus ihnen ein Argument. — Die neue Oekonomie wird hier zum erstenmale διαθήκη genannt, s. 8, 8—13.

*) Genaueres über die geschichtliche Bildung dieses Idioms giebt Bernhardy Syntax S. 327. Er führt den Gebrauch nur bis auf Plato, Thukydides zurück, ein noch älteres Beispiel giebt das 136ste fragm. Pindar., wenn man mit Böckh statt der rec. τιμαί: τίμια liest, welches sich auch bei Diodorus Sic. hist. 5, 9. findet.

9, 15—21. 12, 24. So schon der Erlöser selbst Matth. 26, 28. Paulus nach einem alttest. Spruche Röm. 11, 27., dann 1 Kor. 11, 25. 2 Kor. 3, 6. Gal. 4, 24. Der allgemeine Begriff eines Bundes ist dieser: ein wechselseitiges Verhältniß, in welchem von beiden Seiten Zusagen gegeben werden. Im ersten Bunde verhieß Gott Leben und Tod je nach der Gesetzerfüllung, im zweiten je nach der Aneignung Christi durch den Glauben; im ersten sagte das Volk durch sein feierliches Amen! Gehorsam zu, im zweiten sagt das Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ Glauben zu, aus welchem dann von selbst Gehorsam und rechte Gesetzerfüllung hervorgeht (Röm. 8, 4.).*)

*) Ueber die Bedeutung von διαθήκη in unserem Briefe ist man streitig gewesen. Während die Mehrzahl der älteren Erklärer überall, auch im 8. Kap. unsers Briefes, die Bedeutung Testament verlangen (vgl. nachher zu 9, 15.), hat Schulz darauf gedrungen, daß das Wort überall nur die Bedeutung Stiftung habe, indem nämlich, wo διαθήκη vorkomme, stets Gott der Festsetzende, Willenserklärende sei, wie auch die Konstruktion διαθήκη πρὸς, ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ zeige 9, 10. 10, 16. 8, 8. Allerdings ist es richtig, daß διαθήκη im Griechischen Gattungsbegriff ist für jede Art der Willenserklärung, Disposition, eben so wie der Etymologie nach testamentum; nur συνθήκη, welches Aquila gebrauchte, bedeutet ausschließlich Bund im engern Sinne. Auch findet sich die Bedeutung, welche Schulz verlangt, in mehreren Stellen, wie Jes. 51, 21. 1 Makk. 2, 54., auch Gal. 3, 15., wo im 17. Vers gleichbedeutend damit ἐπαγγελία gebraucht ist. Auch ist das Wort Stiftung vortrefflich von Schulz gewählt, um den allgemeinen Begriff auszudrücken. Unrichtig ist es aber, wenn dieser Gelehrte die engere Bedeutung des Wortes läugnet. Sie findet ohne Zweifel im Hebräischen statt, denn wenn auch im Hebräischen, wo vom Stiften eines Bundes die Rede ist, כָּרַת mit לְ konstruirt wird und danach im Griech. διαθήκη mit ἐπί und πρός, so hebt dieses die Bundesidee nicht auf, da doch die Verpflichtungen auf beiden Seiten stattfinden. Wenn Gott mit den Menschen einen Bund macht, so ist dieser immer auch ein σύμβολον χάριτος, wie Philo sich ausdrückt. — Der Brief an die Hebräer hat besonders der Föderaltheologie zur Stütze gedient. Schon oben S. 176. hatten wir ein Beispiel davon. In dieser Stelle, wo von dem Bunde die Rede ist, dessen Bürge Jesus sei, war eine sedes doctrinae, wobei indeß zu bemerken, daß Coccejus selbst in der allgemeinen Bedeutung Bund wieder die specielle Testament festhielt, was nicht alle späteren Föderalisten thaten, doch vgl. z. B. d'Outrin. Ἔγγυος wurde in der juristischen Terminologie fideiussor gegeben, dem gangbaren Dogma entsprechender wäre expromissor gewesen, indem bei der fideiussio

Ein Bündniß zwischen sich fernstehenden Theilen bedarf eines Mittlers, daher Christus μεσίτης 9, 16. 12, 24.; als Mittler ist Christus aber auch Bürge für die Erlangung dessen, was er vermittelt hat. Vielleicht ist die Vermuthung gegründet, daß der Vf. hier dieses, im N. T. sonst nicht vorkommende, Wort um der Paronomasie mit ἐγγίζειν willen wählte, die Wahl desselben erklärt sich aber auch daraus, daß es hier mehr darauf ankam, hervorzuheben, daß das ἐγγίζειν τῷ θεῷ durch Christum gesichert, die ἐλπίς (V. 19.) also fest sei. Ἰησοῦς wie ὁ πατριάρχης V. 4. und τῆς αἰωνίου κληρονομίας 9, 15. mit rhetorischem und euphonischem Effekt nachgesetzt.

V. 23—25. Die Auslegung des μένειν.

V. 23—25. Der Gedanke, welchen V. 15—17. aussprach, wird weiter verfolgt und zwar durch Auslegung des nicht im alttestam. Text, aber in der Erklärung des Vfs. gebrauchten μένειν. Bei jenen Priestern (Hohenpriestern) fand kein μένειν statt, daher mußten mehrere einander folgen, in Diesem koncentrirt sich die Hoheprieſteridee, daher bei ihm das μένειν und keine Sukcession. — Statt des verbi fin. steht das Part. mit εἶναι, weil hier das Fortdauernde ausgedrückt werden soll. — Ἀπαράβατος kann aktiv und passiv genommen werden, was nicht übergeht und was nicht übertreten, verändert werden darf. Man hat keine Ursache, mit den neueren Interpreten auf der aktiven Bedeutung zu bestehen vgl. Elsner zu d. St., Lobeck ad Phryn. p. 313., die Bed. übertreten s. 3 Esr. 6, 31.: ὅσοι ἂν παραβῶσιν ἢ καὶ ἀκυρώσωσιν. Der Artikel bei ἱερωσύνη hier ganz sprachgemäß «er hat das Priesterthum als ein nicht übergehendes», s. Winer S. 94. 111. — Es fragt sich, wie der Begriff der Fürbitte Christi zu fassen sei, der außer hier mit dem Terminus ἐντυγχάνειν bezeichnet wird Röm. 8, 34., der Sache nach gleich 1 Joh. 2, 1., in anscheinendem Widerspruch mit Joh. 16, 26. Was

immer noch der Schuldner zum Zahlen verpflichtet bleibt und der Bürge nur eventuell die Zahlung übernimmt, bei der expromissio aber die Verpflichtung sofort auf ihn übergeht. An dem Meister jener theologischen Schule, an Coccejus selbst, ist übrigens zu loben, daß er sich bei Auslegung dieser Stelle der juristischen Subtilität ganz enthält.

zunächst die lexikalische Bedeutung anlangt, so heißt das Wort ursprünglich «mit Jemand zusammentreffen, einem Dritten zu Gunsten», die Vulg.: interpellat, die Itala bei Sabatier: exorat, Erasmus: intercedit. Die Vorstellung ist vom Hohenpriester entlehnt, welcher nach den Talmudisten und Philo leg. ad. Caj. bei Hineintragung des Weihrauches ins Allerheiligste am Versöhnungstage für das Volk betete. Dies thut Christus im wahren Allerheiligsten, nachdem das Opfer gebracht ist, mithin bezeichnet der Terminus die segnende Würkung, welche der Erlöser fortwährend auf seine Gemeinde ausübt, kraft der einmal gestifteten Erlösung, Schleiermacher Glaubensl. II. §. 125. 5.: «Christus bleibt vermöge seines ganzen Daseyns der Vertreter des ganzen menschlichen Geschlechts, um dessentwillen allein es von Gott gesegnet wird». Hiernach wird sich denn, von dieser Seite betrachtet, die königliche Thätigkeit von der fürbittenden nicht sondern lassen, das ἐντυγχάνειν erweist sich als ein βασιλεύειν, durch welches am Ende alle Feinde überwunden werden 10, 12. 13. 1 Kor. 15, 25. In dem Streite über das Wesen der intercessio stand die lutherische Kirche in einem umgekehrten Verhältnisse zu der reformirten, wie diese zu jener im Streite über die sessio ad dextram. Während die Reformirten bei der letztern auf die buchstäbliche Auffassung und mithin localiter auf die Annahme eines που im Himmel drangen, die Lutheraner dagegen die Erhöhung in den Himmel unbuchstäblich, nicht τοπικῶς, sondern nur τροπικῶς gefaßt wissen wollten, drangen andererseits die Reformirten darauf, daß das Fürbitten nicht buchstäblich, sondern uneigentlich zu fassen sei, die Lutheraner bestanden dagegen in diesem Stücke auf der buchstäblichen Fassung. Theod. hatte bemerkt, es liege in ἐντυγχάνειν nichts als ἡ τῆς κηδεμονίας ὑπερβολή, Chrys. zu Röm. 8, 34.: τὸ ἐντυγχάνειν εἴρηκεν, ἵνα τὸ θερμὸν καὶ ἀκμάζον τῆς περὶ ἡμᾶς ἀγάπης ἐνδείξηται. Nach der lutherischen Dogmatik soll es aber eine intercessio verbalis seyn, wozu Calov noch hinzusetzt: apparet coram Deo proprio sanguinolento corpore, imo, ut probabile est, cruento etiam. Katholische Dogmatiker, welche auch überdies von einer intercessio verbalis spiritus sancti reden,

sprechen auch von dem Vorzeigen der stigmata. Die reformirte und arminianische Lehre, nach welcher der Terminus uneigentlich ist, wurde ausdrücklich bestritten. Von den Theologen der Ernestischen Schule wird ἐντυγχάνειν in die notio universa des σώζειν aufgelöst, s. Morus de notionibus universis in theol., Diss. I. p. 298.

V. 26—28. Dieser Hohepriester, welcher ein für allemal die Sünde sühnte und zwar wahrhaftig, konnte allein dem Bedürfnisse der Menschheit genügen.

V. 26. Da V. 25. erwähnt hatte, daß durch diesen Hohenpriester eine Erlösung εἰς τὸ παντελές zu Stande gekommen sei, so weist V. 26—28. noch nach, wodurch dies bewürkt worden. Der Hauptgedanke ist, daß er ein für allemal die Versöhnung gestiftet. Dies konnte er nur, insofern er fleckenlos war. In Folge dessen ist er dann auch über alle Himmel erhoben worden und herrscht zur Rechten des Vaters (8, 1.). — Der Begriff der Fleckenlosigkeit wird amplificirend ausgedrückt; als den Gipfel der Amplifikation sehen die meisten Ausleger das κεχωρισμένος ἀπὸ τ. ἁμαρτωλῶν an. Kann man indeß wohl irgend eine Stelle anführen, wo die Sündlosigkeit durch einen solchen Ausdruck bezeichnet würde? Sehr ungeschickt vergleicht Christ. Schmid סָר מֵרַע. Hätten die Erklärer sich vergegenwärtigt, daß in unserem Briefe das hoheprieſterliche Amt vorzugsweise als im Himmel geübt dargestellt wird, so hätte man wohl keinen Anstand genommen, hier an die Erhebung über die sündliche Gemeinschaft der Menschen (12, 4.) zu denken, so daß der Ausdruck das folgende καὶ ὑψηλότερος κτλ. vorbereitet. Vgl. Einleit. zu 8, 1. und das χωρὶς ἁμαρτίας 9, 27., desgl. Josephus antiqu. 3, 5. 7. von Moses: αὐτὸν πρὸς τὸ θεῖον ἀνακεχωρηκέναι. Zu ὑψηλότερος κτλ. vgl. zu 5, 14. 8, 1. 9, 11.

V. 27. Ἐφάπαξ ist der Hauptbegriff «auf einmal d. i. ein für allemal» Röm. 6, 10. Hebr. 9, 12. 10, 10. 1 Ptr. 3, 18., sonst auch καθάπαξ, εἰς ἅπαξ oder ἅπαξ schlechthin, vgl. Thomas M., so ἅπαξ 9, 26. 27. 28. 10, 2., wozu vgl. Aelian Var. hist. 13, 24. Das Eine Opfer sühnt alle Sünde für immer. Ἀναφέρειν in der hellenistischen Spra-

che nach הָעֲלָה der term. techn. für das Opfern, wie προσφέρειν für הִקְרִיב. Dieses Opfer erhielt seine Vollgültigkeit eben dadurch, daß es ein absolut fleckenloses war. Vgl. 9, 14. u. 10, 1—14., wo diese Lehre weiter entwickelt wird und Beil. II. — Der Ausdruck καθ' ἡμέραν scheint hier nicht zu passen, da hier nicht von den Priestern überhaupt und ihren täglichen Opfern die Rede ist (9, 6. 10, 11.), sondern von dem Hohenpriester, der nur ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ verpflichtet war, zu opfern (9, 7.). Es bleibt nichts übrig als die Annahme, daß täglich im weiteren Sinne für das sich fortwährend wiederholende stehe, vgl. διαπαντός 9, 6. u. εἰς τὸ διηνεκές 10, 1. Um so eher konnte der Vf. sich so ausdrücken, da er doch den Hohenpriester zugleich als den Repräsentanten der Priester überhaupt ansah, vgl. zu 10, 11. Eine eigenthümliche aber sehr unbefriedigende Auskunft hat Lakemacher in der obs. VII. seiner obss. philoll. T. 1. gegeben. Als eine ähnliche Ungenauigkeit, wie die vorliegende, kann man ansehen, daß es 5, 1. 8, 3. vom Hohenpriester heißt, er sei eingesetzt, um δῶρά τε καὶ θυσίας darzubringen, da doch das eigentliche Geschäft des Hohenpriesters nur in der Darbringung des Versöhnungsopfers bestand, an den andern Priesterhandlungen er aber nur an Festtagen, und wann es ihm sonst beliebte, theilnahm, Josephus de bello Jud. 5. 5. 7.

V. 28. Rückblick auf V. 18. u. 20., daher auch das μετὰ τὸν νόμον, wodurch auf die Abrogation des νόμος hingedeutet wird, vgl. Gal. 3, 23. Da nach natürlicher Voraussetzung das Spätere das Frühere aufhebt, hat daher für jenen einen Fall der Ausnahme Gal. 3, 17. Paulus das Gegentheil erwiesen. Ἀσθένεια wie 4, 15. 5, 2. — Das Part. perf. τετελειωμένον nehmen Viele, wie schon der Syrer, Vulg., Luther und die griech. Exegeten als Adj. Dadurch wird aber dem Gedanken Eintrag gethan. Man übersetze: vollendet, in dem Sinne wie 2, 10. 5, 9. — Υἱός steht eben so dem ἄνθρωπος gegenüber wie τετελειωμένον dem ἀσθένεια, vgl. υἱός im Gegensatze zu Menschen 1, 1. 3, 6. 5, 8.

Achtes Kapitel.

V. 1—7. Christus ist Hoherpriester in dem wahrhaftigen Heiligthume.

Es ist hier der Ort, zwei Punkte im Zusammenhange zu entwickeln, auf welche schon frühere Stellen sich bezogen haben und mit denen nun K. VIII. u. IX. sich vorzugsweise beschäftigen, vgl. 4, 14. 7, 26. Es ist nämlich die Idee zu erläutern, daß Christus in das wahre Allerheiligste eingegangen sei, als welches 9, 24. mit ausdrücklichen Worten und anderwärts indirekt der Himmel bezeichnet wird, und — was damit zusammenhängt — daß er dort das wahrhafte Priesterthum ausübe.

Es frägt sich nun zunächst: welche Vorstellung hat der Vf. mit jenem wahren Allerheiligsten, in welchem Christus Priester ist, verbunden? Es ist schon S. 93. bemerkt worden, daß neuere Ausleger dem Vf. auf Grund dieser Stelle die Superstition zuschreiben, er denke sich im Himmel würklich einen Tempel, welcher dem irdischen in Jerusalem nachgebildet sei, und den Erlöser daselbst nach Art des jüdischen Hohenpriesters das heilige Amt verwaltend. Die Widerlegung dieser rohen Ansicht ergiebt sich theils aus andern Schriftstellen, theils, wenn wir sie weiter ausführen. In beiden Hinsichten genügt es, auf das S. 93. Gesagte zu verweisen. Zwar könnte es scheinen, als ob die direkteste Widerlegung durch den Vf. selbst Kap. 9, 11. gegeben sei, wo er von der himmlischen σκηνή sagt, sie sei οὐ χειροποίητος und dieses erklärt durch οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, welche Ausdrücke einen materiellen Bau ausschließen. Indeß wir werden bei der Erklärung jener Worte in der Stelle sehen, daß in dem οὐ χειροποίητος doch nicht mehr liegt, als in dem ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος im 2ten Vers unsers Kapitels: eine höhere Materialität, ein ätherischer Stoff wird durch das οὐ χειροποίητος eben so wenig mit Bestimmtheit negirt, als durch das οὐ ταύτης τῆς κτίσεως. Dagegen läßt sich aber aus 9, 8. mit Grund schließen, daß wenigstens der himmlische Tempel insofern nicht ein getreues Abbild des irdischen seyn konnte, als derselbe nicht die Abtheilung des Heiligen enthalten durfte. Die Untersuchung, was unser Vf. unter je-

nem wahrhaften Allerheiligſten verſtanden wiſſen wollte, fällt eigentlich, da derſelbe Kap. 9, 24. das ἅγια durch οὐρανός erklärt, mit der zuſammen, was er unter dem οὐρανός verſtanden habe. Dieſe Unterſuchung aber iſt S. 93 flg. und S. 135 flg. bereits geführt worden. Es hat ſich uns daraus ergeben, daß die Schriftſteller des N. T. und der Erlöſer ſelbſt unter dem οὐρανός allerdings das Himmelsgebäude verſtanden, ſo jedoch, daß ihnen dieſe Vorſtellung nur Subſtrat für das war, was wir die überirdiſche Welt nennen. Wir machten jedoch S. 92. den Unterſchied, daß während der Erlöſer beim Gebrauche ſolcher Ausdrücke beſtimmt ſonderte und die Idee auch außer dem Bilde beſaß, die Apoſtel dieſelbe nur in dem Bilde beſeſſen haben, daß daher dieſe Ausdrücke für ſie mehr oder minder bewußtes Symbol geweſen ſeien. Demnach ſagen wir: Unſer Vf. ſpricht von dem Allerheiligſten als einem göttlich gebildeten Gebäude in dem οὐρανός, wo Chriſtus vor Gottes Angeſicht erſcheint und ſein Verſöhnungswerk dem Vater darſtellt (Kap. 9, 24.); daß er dieſes jedoch nicht buchſtäblich genommen haben könne, ergiebt ſich aus dem S. 93. Bemerkten. Wenn es folglich heißt, daß er in dem himmliſchen Heiligthume ſein Blut Gott dargebracht habe, ſo kann dieſes nur den Sinn haben, daß durch ſeine Erhöhung zur Rechten Gottes die Frucht der einmal auf Erden geſchehenen Erlöſung würkſam geworden und das Verhältniß Gottes zu den Erlöſten das eines durch Chriſtum verſöhnten Vaters geworden ſei. Eben weil der Vf. nicht mit reflektirendem Bewußtſeyn das wahre Allerheiligſte lokal von dem οὐρανός verſtand, konnte er daher auch, wie er es Kap. 9, 11. thut, den οὐρανός als Abbild des Heiligen in der irdiſchen Stiftshütte darſtellen, ſo daß das Allerheiligſte als etwas jenſeits des Himmels, gleichſam im Empyreum Liegendes, erſcheinen würde. Wie ſchon S. 92. bemerkt wurde, daß der Wechſel der Bilder zur Bezeichnung einer und derſelben Idee ſie eben als Bilder charakteriſirt, ſo iſt dieſes auch hier der Fall. Am geiſtigſten erklären hier die meiſten Lutheraner nach der geiſtigen Anſicht, die ſie vom οὐρανός haben, ſ. oben S. 268. So ſagt Seb. Schmid: ubicunque thronus et dextra Dei sunt, ibi est tabernaculum eius,

imo non male possis dicere, ipsum thronum Dei esse hoc tabernaculum aut ad illud saltem pertinere. Eine gute Abhandlung über dieſe Stelle iſt die von Kießling (der hernach ein weitläufiges Werk über die Verbindung der moſaiſchen Heiligthümer mit der Auslegung des Hebräerbriefs herausgab): diss. philol. qua Jesum sanctorum administrum etc. Lips. 1740. Ferner iſt zu vergleichen Deyling in den Obss. sacrae in der Abhandlung: Christi ἐμφανισμός in conspectu Dei.

Nach dieſer Auseinanderſetzung läßt ſich denn auch der Streit erwägen und ſchlichten, welcher ſich an dieſe Kapitel des Hebräerbriefs angeknüpft hat: ob das prieſterliche Amt des Erlöſers in der Darbringung ſeines Opfers auf Erden beſtanden, oder ob er erſt Prieſter geworden durch die Uebergebung dieſes Opfers an Gott im Himmel? Die erſtere Anſicht, welche dem dogmatiſchen Lehrtypus der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche zum Grunde liegt, iſt in neuerer Zeit vertheidigt worden von Cramer in ſeinem Komm. Thl. II. S. 157 flg., Gabler in der diss. quo argumentandi genere usus sit auctor ep. ad Hebr. V. 5. 6., Winzer in der Abhandlung: de sacerdotis officio, quod Christo tribuitur in ep. ad Hebr. I. II. III. Die andere Anſicht iſt von den Socinianern ausgegangen (Socin inst. rel. chr. Opp. I. 664. epp. p. 196 flg. *), an welche die Arminianer ſich anſchloſſen, und in neuerer Zeit vertheidigt von Michaelis im Kommentar S. 218. Tittmann: de notione sacerdotis in ep. ad Hebr., Storr im Komm. S. 138., Griesbach: de imaginibus Judaicis etc. im 2. B. ſ. opusc. p. 430. 436., Kuinöl z. d. St. Die ſocinianiſche Anſicht ging von der antiquariſchen Bemerkung aus, daß ja

*) Es bietet ſich mannigfache Gelegenheit dar, darauf aufmerkſam zu machen, wie ſeit dem Anfange dieſes Jahrhunderts die Exegeſe den Zuſammenhang der exegetiſchen Tradition unberückſichtigt ließ und ſo immer mehr ihren kirchlichen Charakter verlor. So hat Kuinöl zwar die neueren Vertreter jener Anſicht aufgeführt, daß aber die Socinianer die Urheber derſelben ſind und mit ihnen das ganze Jahrhundert darüber geſtritten wurde, hat er nicht erwähnt. Bei Michaelis und Storr begegnet man gewöhnlich dem letzten Nachklange an die konfeſſionelle und kirchliche Bedeutung exegetiſcher Fragen.

das Schlachten der Opfer im Vorhofe geſchehen ſei, und nur als eine praeparatio ad sacrificium angeſehen werden könne, weshalb auch Michaelis den Streit einen antiquariſchen nennt. Das eigentliche Opfern beginne mit der Darbringung vor Gott. Geradeſo auch namentlich Storr. — Nur die erſtere Anſicht können wir vertheidigen. Zunächſt bemerke man, daß nur in unſerm Briefe, nämlich auch 5, 1—3. 10, 1. 13, 11. Chriſtus gerade mit dem Opfer am Verſöhnungsfeſte paralleliſirt wird, daß anderwärts, wo er z. B. das Lamm Gottes, Opfer ſchlechthin (Eph. 5, 2.) heißt, dieſes nicht der Fall iſt, und daß doch das Blut dieſer Opfer gar nicht in das Allerheiligſte getragen wurde, wiewohl deſſen ungeachtet ein wahrhaftes Opfer ſtattfand. Dies zeigt, daß man ſich in der antiquariſchen Beſtimmung des Begriffs Opfer nicht bloß an jenen Ritus des Verſöhnungsopfers zu halten hat, daß demnach auch nicht der eigentliche Opferakt in dem ἐμφανισμός geſucht werden kann, und daß προσφέρειν auch nicht mit den Socinianern und Grotius zu 9, 7. bloß von dem ferre in adytum erklärt werden darf. Auch außer dem Adytum gab es ein προσφέρειν τὸ δῶρον ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον Matth. 5, 22., daher auch Hebr. 7, 27. ἀναφέρειν im Sinne von προσφέρειν. Wollte man ferner geltend machen, immer ſei es doch nicht das Schlachten der Opferthiere, ſondern das הִקְרִיב auf dem Altare, was das Opfern ausmache, ſo iſt dies wahr, allein auf dem antitypiſchen Gebiete darf man ja auch nicht in dem Leiden Chriſti das Schlachten und das Darbringen vor Gott als zwei disparate Akte trennen. Kap. 5, 7. werden die Thränen Chriſti ſelbſt ſeine προσφορά genannt, 1 Ptr. 2, 24. erſcheint der Kreuzesſtamm ſelbſt als das θυσιαστήριον, auf welchem Chriſtus ſich darbrachte. Und auch wenn wir bei den Thieropfern ſtehen bleiben, gehört doch das Schlachten ſchon zu der prieſterlichen Funktion, wie es denn auch in ſpäterer Zeit ausſchließlich von den Prieſtern geübt wurde, vgl. auch den Sprachgebrauch von ἱερεύειν bei Homer. Indeß ließe ſich vielleicht die formale Anſicht vertheidigen, wenn man ſich auf die Darſtellung im Hebräerbriefe und auf den Typus des Verſöhnungsopfers beſchränkte; bei dieſem wenigſtens, könnte man ſagen, beſteht

der eigentliche Akt der προσφορά in der Darbringung im Allerheiligsten. Allerdings, allein es setzt doch auch hier die προσφορά den vorangegangenen Tod des Opferthiers voraus, und somit läßt sich erwarten, daß dieser auch nicht davon abgetrennt gedacht worden sei. In der That ist dieses in der Vorstellung unsers Vfs. nicht der Fall gewesen, denn K. 1, 3. 10, 12. heißt es, daß erst nach Darbringung der θυσία — mithin auf Erden — der neutestam. Hoheprieſter zur Rechten Gottes erhoben worden sei, ferner wird 8, 25. die θυσία als auf der Erde gebracht dargestellt, und auch 10, 14. kann unter der προσφορά nur der irdische Versöhnungsakt verstanden werden. Der ἐμφανισμός steht also zu der προσφορά nur in demselben Verhältniß, wie Folge zur Ursache. Es ist dies aber der Ort, darauf aufmerksam zu machen, warum der Vf. den Opferakt des Erlösers gerade vorzugsweise mit dem des Hohenpriesters am Versöhnungstage und nicht mit andern Opfern vergleicht. Dies ist mit großer Weisheit geschehen. Während nämlich die übrigen Opfer nur auf einzelne Vergehungen, und zwar größtentheils auf ceremonielle sich bezogen, bezog jenes jährliche Opfer sich auf die Gesammtschuld des Volkes, so daß auch zu diesem allein der Hohepriester befähigt war. Es erscheint mithin in diesem Opferakte die Opferidee in ihrer Koncentration. — Die Socinianer haben auch am Ende selbst das Einseitige ihrer Ansicht gefühlt, denn während der Rakau'sche Katechismus ursprünglich das hoheprieſterliche Amt auf den ἐμφανισμός ἐν τῷ οὐρανῷ beschränkte, heißt es nach der Revision von Crell und Schlichting: erat quidem, in terra agens, in cruce pendens, Christus sacerdos etc.

Wir wenden uns nunmehr zu dem Einzelnen. Κεφάλαιον ebenso wie κεφαλή gewöhnlich die Summe, außerdem — wie denn auch die Summe einer Sache die Hauptsache ist — auch die Hauptsache. Schon bei Pindar Pyth. IV, 206. wird κεφάλαια λόγων vom Scholiasten erklärt τὰ μείζονα καὶ καίρια. Es war daher eine Abstraktion, wenn Homberg gegen Beza stritt, welcher summa übersetzt, und statt dessen caput verlang-

te; die Itala und Vulgata haben capitulum. Man kann nicht mit Kuinöl sagen, daß ein neuer Gedanke komme, es ist der bis jetzt behandelte Gedanke, nur mit einer andern Wendung in der Form. Ἐπί, von Einigen außer, von Andern nach übersetzt, nimmt man wohl am besten in seiner gewöhnlichen Bedeutung bei, so daß es ein Genitivverhältniß umschreibt und auch übersetzt werden kann in oder in Betreff, denn diese Bedeutungen fallen zusammen, z. B. Herodot II. 170.: οὐκ ὅσιον ποιεῦμαι ἐπὶ τοιούτῳ πρήγματι (in oder in Betreff einer solchen Sache) ἐξαγορεύειν τοῦνομα. Auch wir sagen: «die Hauptsache hiebei ist». So sagt Plato Theaet. p. 185 C. τὸ δ' ἐπὶ πᾶσι κοινόν statt des Gen. πάντων. — Zu καθίζειν ἐν δεξιᾷ τ. θρόνου κτλ. s. zu 1, 3. — Τῶν ἁγίων von Dekum. als masc. wie von der Peschito 9, 8. genommen, welcher Auffassung auch Theophyl. gedenkt; Chrys. ist hier lückenhaft, doch scheint er es nicht so zu nehmen; in neuerer Zeit ebenso Schulz. Allein diese Annahme paßt nicht in den Zusammenhang. Luther wegen 9, 2. als neutr. «die heiligen Güter». Es kann nur die Frage seyn, ob τὰ ἅγια das Heiligthum überhaupt, oder das Allerheiligste bezeichne. Für das Letztere spricht 9, 8. 12., indeß auch wenn es das Heiligthum überhaupt bezeichnen sollte, so wäre doch in specie der Dienst am Allerheiligsten gemeint. Das nachgesetzte σκηνὴ ἀληθινή ist Erweiterung des Begriffs.*) Ἀληθινός wie 9, 24. auch im johann. Sprachgebrauch und bei Paulus 1 Thess. 1, 9. von dem was seiner Idee entspricht, unser real, vgl. ἀλήθεια im Gegensatz zur σκιά des A. T.

*) Dem Worte nach spricht auch das Buch der Weisheit von τὰ ἅγια im Himmel, welche Jakob geschaut, nämlich in der schwierigen Stelle 10, 10., wo es von der Weisheit heißt: ἔδειξεν αὐτῷ βασιλείαν θεοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων. Baumgarten-Crusius bibl. Dogm. S. 99. erklärt es geradezu Himmel. Βασιλεία θεοῦ bezeichnet hier, wie auch Bauermeister es richtig erklärt, die Engelchöre und die Theophanie, welche Jakob im Traume sah, ἅγια kann zwar allenfalls ohne Artikel das bestimmte Heiligthum bezeichnen, s. ἅγια 9, 2. in unserm Briefe und das auf Veranlassung von θυμιατήριον zu 9, 4. über die Artikelsetzung Bemerkte, besser aber = τὰ ἐπουράνια in V. 5. in unserm Kapitel.

Joh. 1, 17. Der Zusatz ἣν ἔπηξεν κτλ. = ἀχειροποίητος*), vgl. die Erklärung von 9, 11., auch die σκηνή Offb. 21, 3.

V. 3—6. Der Syllogismus dieser drei Verse ist folgender: «Opfern muß Christus, wenn er Hoherpriester ist; auf die Weise opfern, wie es auf Erden im irdischen Heiligthume geschieht, kann er nicht, denn er gehört nicht in jene einmal gesetzlich bestimmte Priesterordnung, soll also der ihm zukommende Priestername Wahrheit haben, so muß er Opfer im höheren Sinne des Wortes und in einem andern Tempel bringen». — Was Christus darbringe, ist (5, 7.) 7, 27. 9, 12. 10, 10. ausgesprochen. Οὐδὲ in V. 4. im Sinne von nicht einmal, welchen Schulz so ausdrückt: «wäre er nun auf Erden, so könnte er überall gar nicht Priester seyn». Das ὄντων, welches freilich auch imperfektisch stehen kann, ist doch wohl als Präs. zu fassen und zeigt dann an, daß damals der Kultus noch bestand. Ferner ist V. 4. κατὰ τὸν νόμον nicht zu übersehen — κατὰ τὸν νόμον hätte Christus nicht opfern können, da er nicht levitischer Abkunft war. Zu V. 6. vgl. 7, 18. 19. — Nur der parenthetische fünfte Vers bedarf noch näherer Erwägung. Λατρεύειν τινί jemandem Dienste erweisen, τῇ σκηνῇ λατρεύειν 13, 10.; ὑπόδειγμα (9, 23.) und σκιά also Bezeichnung des irdischen Tempels selbst, welcher nur ein Schattenriß ist. Τὰ ἐπουράνια unbestimmt das Himmlische, Luther «himmlische Güter», wie 9, 23., doch mit Beziehung auf den Tempel. Die Stelle ist aus 2 Mos. 25, 40. entlehnt. Daß diese Stelle erst dem Vf. zu dem ganzen Lehrtypus von einer himmlischen Hütte Veranlassung gegeben habe, ist nicht wahrscheinlich, da er sie sonst wohl der ganzen Ausführung an die Spitze gestellt und überhaupt mehr ausgeführt haben würde. Er bringt sie aber nur parenthetisch an und erklärt sie auch nicht weiter. Wie nämlich die verschiedenen Theile der irdischen Hütte sich zu der himmlischen verhalten, wird nicht angegeben. Nur den allgemeinen Gedanken will er also ausdrücken, worauf es auch hier allein ankam,

*) Chrysostomus knüpft an diesen Ausdruck eine astronomische Polemik: ποῦ τοίνυν εἰσὶν οἱ λέγοντες κινεῖσθαι τὸν οὐρανόν; ποῦ εἰσιν οἱ σφαιροειδῆ αὐτὸν εἶναι ἀποφαινόμενοι;

daß jene Priester an einem Schattenwisse dienen. Welche typische Bedeutung würde aber unser Vers. den Theilen der Hütte zugeschrieben haben? Seine geistvolle Ausführung finden wir Kap. 9, 8. 9. — Wir können bei dieser Stelle uns nicht enthalten, die Frage aufzuwerfen: Wie wird sich wohl das Urtheil über dieses göttlicherweise dem Stifter der alttest. Theokratie offenbarte Urbild der Stiftshütte gestalten müssen, nachdem Burkhardt's u. Gau's Werke über die nubischen Baudenkmäler es wahrscheinlich gemacht, daß die Struktur jener alten ägyptischen Tempel mit der der Stiftshütte eine auffallende Aehnlichkeit haben? Die Beantwortung dieser Frage wird einerseits ein genaueres Eingehen auf die Geschichte der Architektur, andererseits auf den geschichtlichen Charakter der mosaischen Urkunden erfordern — Untersuchungen, auf welche wir hier nicht eingehen können. Es möge daher genügen, durch diese Frage die Forschungen alttestamentlicher Kritiker in Bezug auf diesen Punkt angeregt zu haben.

V. 7—13. Das prophetische Wort hat bereits einen neuen Bund angekündigt, damit den alten für veraltet erklärt und so dürfen wir dessen gänzlichen Untergang als nahe bevorstehend ansehen.

V. 7. Dem Vf. steht schon das folgende Citat vor der Seele, daher wählt er hier, mehr in einem Wortspiel, das Prädikat ἄμεμπτος. In dem prophetischen Spruche wird ja nämlich nicht sowohl das Gesetz getadelt, als das Volk, welches dasselbe nicht gehalten. Allein es liegt doch allerdings hierin indirekt auch eine μομφή der διαθήκη selbst, und daß der Vf. diese Seite hervorhebt, ist geistreich. Denn wenn das Gesetz oder der Bund ein solcher war, daß das Volk ihn nicht tragen konnte (Apg. 15, 10. ἐπιθεῖναι ζυγὸν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι), wenn das Gesetz vom Sinai — um es tertullianisch auszudrücken — eine Satyre auf die menschlichen Kräfte war, so lag darin auch eine μομφή in Bezug auf das Gesetz selbst. — Ἐζητεῖτο selbst von Beza falsch, mit Verkennung des Imperf.: non fuisset quaesitum, richtig die Vulg., wonach auch Luther: non inquireretur. Böhme korrigirt sogar statt des esset ein fuisset. Τόπος in der Phrase δεόμενοι τόπου bekannt. Röm. 12,

19. Weish. 12, 10. Ebräerbr. 12, 17. Apg. 25, 16. Schuldigsein würde nicht verlangt, daß eine zweite stattfinde». Vgl. 10, 15. Das Citat aus Jerem. 31, 31—34 ist fast buchstäblich nach den LXX. (s. Bleek S. 360 f.) Die andere Stelle des A. T., welche den Unterschied von altem und neuem Bunde, διαθηκα γραμματος και πνευματος 2 Kor. 3, 6—9., so bestimmt ausspräche, vgl. indeß als Parallele Ez. 11, 19. 36, 26. Als der Engel, Vermittler (vergl. Jes. 42, 6. 49, 8.) dieses neuen Bundes wird der Messias bezeichnet Mal. 3, 1. Wir können uns nicht enthalten zum Belege, wie jener prophetische Ausspruch verständige Juden zur Einsicht in die Natur ihres Gesetzes führte, eine merkwürdige Stelle aus dem Werke Ikkarim (fundamenta legis) des überhaupt achtungswerthen Rabbi Albo († 1430.), welches de Rossi mit Recht una grandiosa ed interessante opera nennt, ausführlich mitzutheilen, da sie so sehr interessant ist. Es heißt in jenem Werke, B. 3. K. 13.: כשנתן השי
התורה ידע שתהנגת ההיא תספיק עד הזמן ששערה חכמתו
שיספיק להכין המוקבלים ולתקן מבעם אל שיוקבלו ההנהגה השנית
אע"פ שלא יגלהו לאדם ובשיגיע הזמן ייצוה בהנהגה השנית כמו
שתרופא יתן הנהגה אל החולה וכשיגיע הזמן שהוא שיתחזק
כבר החולי מהדייוד ישנה, תרופא הנהגתן ויתיר מה שאסר
ויאסור מה שהתיר ואין כוונתו להפלא מזה וכמו שיעשה המלמד
עם התלמיד שיגיזהו בתחלה בדבר קלה הבנה עד שיורגל בלמוד
מעט דאחר ייתיק אותו למדרגה חזקה וכמוהה: «Als der hochgelobte Gott das Gesetz gab, wußte er, daß diese Erziehungsform hinreichte bis auf eine gewisse Zeit, welche seine Weisheit bestimmt hatte, daß es hinreichte, um die, welche es empfingen, vorzubereiten und ihre Natur dazu geneigt zu machen, um die zweite Form aufzunehmen, obwohl Gott dieses Niemandem offenbaret hat; wenn aber die Zeit kommen wird, so wird Gott jene zweite Form den Menschen offenbaren. So wie der Arzt dem Kranken eine Diät vorschreibt, bis auf die Zeit, die er kennt, die er aber dem Kranken nicht sagt;

y) Bleek hat ἀνειλαβομενου statt ἐπιλαβομενου. Es ist dies wohl ein Versehen, durch welches der nächst nachfolgende Text mit dies-

kommt aber jene Zeit heran, wo der Kranke von seiner Krankheit genesen ist, so ändert der Arzt seine Diät und erlaubt, was er verboten, und verbietet, was er erlaubt hatte. Darüber darf sich denn der Kranke nicht wundern, wie der Lehrer sich gegen den Schüler benimmt, dem er am Anfange eine leichte und faßliche Lehre mittheilt, bis er ihn allmählig ans Lernen gewöhnt hat, dann zu einer Stufe führt, die stärker und tiefsinnig ist.» — Der Grundgedanke der altteſt. Stelle ist dieser: «Einem Bunde konnte nicht Genüge gethan werden, er richtete Zorn an (κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν vgl. Röm. 4, 15.), in der Zeit des neuen Bundes verwandle ich durch die Mittheilung des Geistes das Gebot zu einem innerlichen Antrieb und zwar vermittelst einer Vergebung der Sünden.» Es ist mit dieſer Stelle des Jeremias jene andere merkwürdige in K. 7, 21—22. zu verbinden, welche zeigt, daß der Prophet das Ritualgebot nicht als in der urſprünglichen Abſicht Gottes begründet anſah, ſondern als ein zu pädagogiſchem Zwecke hinzugekommenes, vergl. zu jener Stelle Kimchi und Maimonides im More Nevochim 1. 2. c 32. — Αὐτοῖς iſt zu λέγει zu ziehen, Schulz: «ein Tadel aber liegt in dieſer Anrede.» — Ἐν τῇ ἡμέρᾳ λαβομένου μου iſt ungrammatiſch, die Complut. hat — ob aus Autorität? Holmes giebt keine Variante. — ἐν ᾗ ἐπελαβόμην. Es iſt dies immer als eine Vermiſchung zweier Konſtruktionen angeſehen worden, Winer bemerkt dagegen S. 444, daß wohl nur das hebr. בְּיוֹם הַחֲזִיקִי dazu Veranlaſſung gegeben, allein warum hat der Ueberſetzer den Inf. mit dem Partic. vertauſcht? — Die Lesart δοὺς νόμους findet ſich im cod. Alex., der Complut. und einer nicht unbedeutenden Anzahl Handſchriften, auch K. 10, 16. läßt unſer Brief das verb. fin. δώσω aus, welches cod. Vat. hat. Iſt δοὺς ohne das verb. fin. die richtige Lesart, ſo muß man es als constr. variata anſehen, wie Winer S. 446. — Die Verheißung ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεὸν κτλ. geht in verſchiedenen Zeiten mit mehr oder weniger Realität in Erfüllung. Die erſte Stufe: das äußerliche Gottesreich 3 Moſ. 26, 12. Die zweite Stufe: das innerliche Gottesreich 2 Kor. 6, 16. Die dritte Stufe: das innerliche Gottesreich in ſeiner φανέρωσις Offenb.

21, 3. Gleichermaßen verhält es sich mit andern Prädikaten des Gottesvolkes, wie z. B. die Priesterwürde, vergl. 2 Mos. 19, 6. 1 Petr. 2, 5. Offenb. 1, 6. und Jes. 61, 6. Solcher stufenmäßiger Fortschritt der Bedeutsamkeit altteſt. Institute, Prädikate u. ſ. w. zeigt die «Durchſichtigkeit» jener Oekonomie und in ihr den prophetiſchen Charakter, der durch alles hindurchgeht. — Die Verheißung V. 11. ſteht nicht zufällig an dieſer Stelle, denn, wird das Geſetz ein innerliches, ſo bedarf es keiner Geſetzespfleger und Erklärer mehr, jeder bildet ſich ſelbſt ſeine Norm von innen heraus, vergl. die Anwendung gleichbedeutender Weiſſagungen Joh. 6, 45. Apoſtelg. 2, 16. — Der letzte Satz V. 12. iſt dem Vf. wichtig, wie 10, 15. zeigt. Sündenvergebung wird der Grund (ὅτι ἵλεως κτλ.) dieſer Veränderung ſeyn. — Καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν fehlt in cod. B. 17. 23. und in Verſionen, es ſteht auch im Hebr. nicht. Dennoch findet ſich dieſer Zuſatz auch 10, 7. und zwar ohne abweichende Autorität. Da nun dort überhaupt das Citat ungenauer iſt, ſo hat die Vermuthung Wahrſcheinlichkeit, daß der Vf. das erſtemal, genau nach der LXX. citirend, den Zuſatz nicht gemacht habe, das zweitemal aber aus dem Gedächtniſſe referirend ihn hinzugefügt. So iſt auch das Citat in 10, 8. ungenauer als ebendaſ. in V. 5.

V. 13. Die Bedeutung dieſes Ausſpruchs wird von den Auslegern nicht erſchöpfend erklärt. Ἐν τῷ λέγειν wie 4, 15. 2, 8. Der religiöſe Tiefblick kleidet ſich in ein Wortſpiel. Man muß von der vis propria des καινός ausgehen. Dieſes unterſcheidet ſich bekanntlich von νέος im Griechiſchen, wie im Lateiniſchen novus von recens und im Franzöſ. nouveau von neuf, vgl. Vömel ſynon. gr. Wörterb. S. 19. 189. Döderlein lat. Synonymen IV. S. 96.*) Auch im N. T. dürfte ſich dieſer Unterſchied überall feſthalten laſſen, auch in ἀναχαινοῦν und ἀνανεοῦν 2 Kor. 4, 16. Eph. 4, 23., ſ. Tittmann, synonyma N. T. p. 60. Daß der neue Bund über-

*) Die Etymologie, welche ſchon G. Voſſius von recens gegeben: re und candere „das friſch glänzende", nimmt jener ſcharfſinnige Etymolog wieder in Schutz und identificirt auch καινός mit καλός.

als καινὴ und nicht νέα heißt, iſt ganz in der Ordnung, denn der Hauptbegriff iſt dabei, daß er in eines ſolchen, der ihn vorbereitete, Stelle eintritt; nur Hebr. 12, 24. kommt einmal νέα διαθήκη vor und dort mag es abſichtlich heißen ſollen foedus recenter ortum. Dem καινός nun gegenüber ſteht παλαιοῦν zunächſt in dem Sinne «für παλαιός erklären»; mit dem Begriffe des Veraltens war indeß ſchon nach Stellen des A. T. der des Vernichtens, Aufhebens eng verbunden, Pſ. 101, 27. Iſ. 50, 9. Sir. 14, 17. es hat aber auch παλαιοῦν im Griech. wie antiquare im Lat. ex adjuncto die Bedeutung von abrogare. Statt des barbariſchen veterare in der Itala und Vulg. hat daher Beza in die latein. Ueberſ. antiquare eingeführt. So leitet alſo der Verf. mit geiſtreichem Sprachwitz, welcher aber der Wahrheit nicht ermangelt, aus jener Benennung des neuen Bundes bei dem Propheten die Abrogirung des alten Bundes ab. — Es ſtellt ſich ihm nun der damalige Standpunkt des Judenthums dar, wie er für ſeine Perſon ihn anſah. Da die Apoſtel das Bewußtſeyn hatten, der alte Bund ſei nur der Schattenriß, ſo entſtand natürlich die Erwartung, daß dieſer Schattenriß auch nicht länger fortdauern werde, nachdem das ausgeführte Bild gekommen (vgl. meinen Kommentar zur Bergpredigt S. 136.). Noch ward auf dem heiligen Berge der Kultus fortgeſetzt, allein unſer Vf. betrachtet dieſe Periode als das Greiſenalter, welchem bald die gänzliche Auflöſung folgen müſſe, darum erklärt er παλαιούμενον, welches hier nicht abrogirt ſondern veraltet überſetzt werden muß, durch γηράσκον. Vielleicht, daß dieſe Erwartung durch die Weiſſagungen Chriſti über den Untergang Jeruſalems genährt worden war, auch Paulus ſcheint Röm. 2, 4. 5. darauf hinzudeuten, daß das Volk, durch die Fortdauer ſeiner Verfaſſung übermüthig würde, daß ihm aber bald eine Kataſtrophe bevorſtehe. — möglich wäre es indeß auch, daß jene Erwartung ſich einzig und allein aus dem Bewußtſeyn entwickelt hätte, der alte Bund habe ſeine Beſtimmung in der Welt erfüllt. Gegenwärtig muß das Judenthum als untergegangen betrachtet werden, denn nach moſaiſcher Vorſchrift kann das Volk, aus

dem heiligen Lande, auf fremden Boden versetzt und ohne Tempel und Priester (Hos. 3, 4. 5.), Gott jetzt nicht mehr verehren.

Neuntes Kapitel.

Die Vorzüge der alten Verfassung leiden mit denen der neuen keinen Vergleich.

V. 1—14. Die Herrlichkeit der alten Verfassung, — aber auch zugleich in derselben schon die Andeutung auf die neue, welche über sie hinausliegt.

V. 1. Wie Paulus, nachdem er die unendlichen Vorzüge des neuen Bundes vor dem alten ins Licht gestellt, so wohl Röm. 3, 2. als 9, 4., was den A. B. auszeichnete, berührt, so auch unser Vf. — Eine große Anzahl Minuskelcodd. lesen ἡ πρώτη σκηνή, welches jedoch schon Beza verworfen. Schon Chrys. und Photius bemerken, daß aus dem Vorhergehenden διαθήκη zu ergänzen sei. Nur wenn dieses und nicht σκηνή ergänzt wird, kann es nachher passender Weise heißen: σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη. Luther übersetzt: das erste, und meint damit Testament, da er nach dem Vorgange der Vulg. διαθήκη in VIII. N. Testament übersetzt hatte. — Λατρείας ist nicht Akkusativ, und daher auch nicht, wie Cramer und Grotius thun, von δικαιώματα durch Interpunktion zu trennen. Es kommt ja dem Vers. nicht sowohl darauf an, alle jüdischen Institute, als vielmehr den Tempelkultus und das Priesteramt mit dem Christi zu vergleichen. Was er bis V. 7. aufzählt, sind ausschließlich δικαιώματα λατρείας vergl. Xenophyla 8, 6. — Als eng mit dem Begriff δικαιώματα λατρείας verbunden, ja gewissermaßen mit einbegriffen wird das τὸ ἅγιον nicht durch καί, sondern durch τε mit angeschlossen. Da dieses ἅγιον nach göttlicher Verordnung gebaut war (V. 8.), so gehört es nach des Vers. Ansicht mit unter die δικαιώματα, und wenn es besonders hervorgehoben und durch τε angeschlossen wird, so ist dieses die Figur der

ἀρχή, s. Bernhardy Syntax S. 48. — Es steht aber das Prät. εἶχεν (aus Mißverstand hat cod. 49. ἔχει), weil der Verf. hier wie 8, 2. 5. auf die ursprüngliche Anstalt zu Mosis Zeit zurückgeht, ja selbst die Periode der ersten göttlichen Anordnung im Auge hat, vgl. den Aorist κατεσκευάσθη, nicht das Perf.; weshalb denn auch ἅγιον zunächst nur auf die Stiftshütte, nicht auf den Tempel bezogen werden kann. Bei Erklärung des Adj. κοσμικός sind schon die Alten in drei Klassen auseinander gegangen. Die eine, wie Chrys., Theoph., Oekum. erklären: ἐπειδὴ πᾶσιν ἠφίετο ἐπιβαίνειν; nur mit geringer Modifikation ist diese Ansicht von Kypke vertheidigt worden, welcher es in der Bedeutung nimmt: toto terrarum orbe celebratum, und dafür neben andern Stellen aus Philo und Josephus, in denen der Tempel τὸ παγκρὸν, τὸ περίβοητον καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην ἱερόν heißt, als die treffendste Belegstelle die aus Josephus de bello Jud. l. 4. beibringt, wo die Priester οἱ τῆς κοσμικῆς λατρείας κατάρχοντες genannt werden. Der anderen Klasse von Interpreten ist Theodoret vorangegangen: τὴν σκηνὴν οὕτως ἐκάλεσε τύπον ἐπέχουσαν τοῦ κόσμου παντός, ebenso Grotius, Este, Wetstein, an welchen Letztern sich Böhme anschließt. Einer dritten Klasse von Auslegern ist die Latein. Uebersetzung vorangegangen, welche in der Itala und Vulg. saeculare hat. Dieses Wort nun bildet entweder den Gegensatz zu sanctus, wie wenn Tertullian de praescr. haer. c. 39. scripturae saeculares den sanctae entgegensetzt, oder es heißt caducum, wie wenn Augustin de civ. Dei 16, 26. sagt: saecularia dicuntur multa, quae in hoc saeculo sic aguntur, ut brevi etiam tempore transeant. Es drückt demnach den Begriff der σάρξ nach seinen zwei Seiten aus: 1) das Materielle, Aeußerliche, daher Hinfällige, 2) das in sittlicher und religiöser Hinsicht Unvollkommene. So Calvin: mundanum vocat, quia illis nondum suberat coelestis veritas. Dorschei: quia appositum est τῷ ὑπερκοσμίῳ καὶ ὑπερουρανίῳ. Mit einigen Modifikationen ebenso die Neueren, Cramer, Storr, Schulz, Kuinöl. Es entstehen nämlich noch Modifikationen dieser Auffassung, je nachdem man mehr den Begriff des

Materiellen hervorhebt, oder den des religiös Unvollkommenen, welcher sich an den neutestamentlichen Sprachgebrauch von κόσμος anschließt. Im N. T. hat es Tit. 2, 12. diese Bedeutung, ebenso bei den patres z. B. in ep. ad Zen. et Seren. in Opp. Justini M. ed. Paris. p. 507. τὰ τὴν γλῶτταν κοσμικά; Theodoret, opp. t. V. p. 17.: κοσμικὴ σοφία u. a. Ebenso bei den Lateinern, bei Hieron. ep. 18. ad Marc.: mundialibus negotiis occupari. Den Begriff des Materiellen besonders in der Stelle aus Hermas mundanus homo für sensus bei Michaelis S. 432. Am richtigsten geben wir vor dem Ausdrucke V. 11. aus οὐ χαύτης τῆς κτίσεως, mit V. 24. parallel χειροποιητόν, so daß der Sinn ist: «aus den Elementen der sichtbaren Welt, des κόσμος αἰσθητός bestehend», wo mit denn aber auch, wie bei σάρξ, die Idee der religiösen Unvollkommenheit zusammenhängt. Gegen diese Erklärung, welche den Sprachgebrauch und die Parallelen für sich hat, könnte nur das geltend gemacht werden, daß so der Apostel das jüdische Heiligthum herabsetze. Allein wenn jenes Heiligthum, wie es ja nach dem Vers. der Fall ist, als προσκαίρου in den Elementen dieser Welt die Zukunft vorbildete, lag darin nicht auch eine gewisse Würde? Uebersetzen wir: «das irdische Heiligthum», so liegt in dem Ausdrucke nicht gerade etwas Herabsetzendes. Stärker scheinen mir dagegen die Gründe, welche gegen die beiden ersten Erklärungen sprechen. Gegen die zweite außer Anderem besonders dies, daß man alsdann dem Vs. jene symbolische Ansicht vom Tempel, welche Josephus und Philo hat, und von welcher V. 8. 9. die Rede seyn wird, ohne Weiteres unterlegt, während doch er — wenigstens in diesem Zusammenhange — dem Tempel eine ganz andere Bedeutung giebt. Gegen die Erklärung von Kypke spricht dies, daß jenes Prädikat in jenem Sinne doch nur dem Tempel, aber nicht der Stiftshütte gegeben werden konnte, und dann, daß jener Sprachgebrauch doch zu weit von dem stehenden christlichen abweicht. — Noch ist Luther zu berühren, welcher übersetzt: «äußerliche Heiligkeit», und V. 8. «der Weg zur Heiligkeit». Er hat in dieser Auffassung schon Thomas Aqu. und Cajetanus zu Vorgängern gehabt.

V. 2. Γάρ iſt begründend durch Specialiſirung. Fehlerhaft Schulz und de Wette: «das erſte Zelt». Hier ohne Artikel iſt σκηνή ein Zelt. Πρώτη räumlich «das vordere». Drei Stücke ſind es, welche innerhalb des vorderen Zeltes, des Heiligen, die Aufmerkſamkeit auf ſich zogen: 1) jener große, aus feinem Golde gegoſſene Leuchter, zu welchem, das Zubehör der Lichtſcheeren u. ſ. w. mit einbegriffen, ein Talent Gold, d. i. etwa 4477 Dukaten, verwendet wurde; 2) der hölzerne, mit Goldplatten überzogene Tiſch, auf welchem die Schaubrote und Weihrauchſchaalen ſtanden; 3) der ebenfalls mit Gold überzogene Rauchaltar. Dieſe drei Stücke erwähnt als die bedeutendſten Beſtandtheile des Heiligthums Joſephus de bello Jud. V, 5, 5. mit den Worten: εἶχεν ἐν αὐτῷ τρία θαυμασιώτατα καὶ περιβόητα πᾶσιν ἀνθρώποις ἔργα, λυχνίαν, τράπεζαν, θυμιατήριον; und auch Philo, quis rer. div. haeres p. 512. erwähnt dieſe Stücke als die vornehmſten. Wie kommt es nun, frägt man, daß der Vf. das dritte wichtige Stück, den Rauchaltar, hier ganz übergeht? Wir beſprechen dieſe Frage in der Erkl. zum folg. V.*) — Neben

*) Wenn man einen Schriftſteller nur dann vollkommen verſteht, ſobald man Alles, was er ſelbſt bei ſeinen Worten gedacht und empfunden, in ſich reproducirt, und wenn nicht bezweifelt werden kann, daß unſer Vf. auch alle dem heiligen Gepränge, welches er V. 2. und 3. erwähnt, eine ſymboliſche Bedeutung zugeſchrieben habe: ſo hat der Ausleger, wie es ſcheint, auch hier die Pflicht, nach dem ſymboliſchen Sinne jener Ritus zu fragen. Die Werke, welche ſich mit dieſer Frage beſchäftigen, leiden auch hier an einer unerwünſchten Willkühr, indem ſie zu wenig an die hiſtoriſchen Verhältniſſe anknüpfen. Treffliches hat z. B. Menken zu dieſer Stelle über den Leuchter und die Brote geſagt als Bezeichnung des Lichts und des Lebens, welches Gottes Heiligthum enthielt, das Brot namentlich als Typus des Abendmahlsbrotes faſſend. Allerdings laſſen ſich nun die Schaubrote mit den Elementen des Abendmahls vergleichen, allein nur dann, wenn man diejenige Seite hervorhebt, welche uns völlig entſchwunden iſt, wenn man nämlich im Sinne der älteſten Kirche das Abendmahl als εὐχαριστία faßt, als eine Darbringung der Gemeinde an Gott. Ohne Zweifel nämlich ſind die 12 Brote, welche immerdar vor Gottes Angeſicht liegen, als ein fortgehendes Opfer der 12 Stämme an Gott zu faſſen, wobei man vergleichen kann, was Creuzer über die Brot- und Kuchenopfer der älteſten Zeit hat. Fände wirklich ein Typus des Abendmahls ſtatt, ſo würde auch weder der Wein noch das Symbol der Taufe fehlen, welches Letztere freilich

dem Tiſche wird der Ritus erwähnt, welcher denſelben verherrlichte. Ausleger der jüngſt vergangenen Zeit haben in ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων eine Hypallage geſehen für οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως. Fritzſche ſpricht in ſeinem ritterlichen Exkurſe zum Markus: de hypallage inani grammaticorum commento das Verdienſt an, dieſes Ungeheuer gebändigt zu haben — ut, quam immane monstrum mansuefaciendum nobis sumserimus, intelligatur, heißt es — es hat jedoch auch in alten Zeiten ſchon manchen Kolbenſchlag erhalten, ſogar von einem Cruſianer! — von Chr. Schmid, welcher zu unſerer St. ſagt: statuerunt in formula nostra hypallagen, asylum pravi interpretis. Aber auch Winer iſt nicht zu billigen, wenn er hier überſetzen will (Gramm. S. 465.): «das Auflegen der Brote»; vom Akte iſt hier nicht die Rede, ſondern in der hebräiſchen Phraſe מַעֲרֶכֶת לֶחֶם iſt מַעֲרֶכֶת konkret zu nehmen: strues panum. — Was die Schreibung ἁγία hier und ἅγια ἁγίων V. 3. betrifft, welche Stephanus und Erasmus eingeführt, ſo hat der fehlende Artikel dazu Anlaß gegeben, welcher in den LXX. beim neutr. nie fehlt,

---

dem Verf. als einem reformirten Theologen weniger weſentlich erſchien, ein lutheriſcher Theologe hätte gewiß im Licht (= φωτισμός und dieſes = βάπτισμα) auch das Taufſymbol gefunden. — Was den Leuchter betrifft, ſo getraue ich mich nicht, demſelben irgend eine andere Bedeutung beizulegen als die, welche die Erleuchtung unſerer alten gothiſchen Kirchen hat. Nur gebrochen drangen in dieſen die Strahlen der Außenwelt durch die gemalten hohen Fenſterſcheiben, deren Gemälde ſelbſt nur Heiliges darſtellen, gleichſam um auch dieſen einzigen Eingang des Weltlichts zu verſchließen. Nur das Licht einer andern Welt ſollte hier leuchten. Aus demſelben Grunde war bei der Stiftshütte dem Sonnenlicht jeder Zugang gewehrt, und ein anderes als das natürliche Licht erhellte das Heilige, während das Allerheiligſte in gänzlichem Dunkel blieb, indem die Gottheit für Iſrael ihr wahres Weſen noch nicht erſchloſſen hatte. Im Tempel gab es bekanntlich Fenſter 1 Kön. 6, 4. Wie jedoch dieſelben beſchaffen waren, darüber iſt Streit, vgl. Geſenius thesaur. s. v. אֲטֻמָה, Carpzov's apparat. S. 267. und v. Meyers Bibeldeutungen S. 297.; jedenfalls ließen ſie nur wenig Licht ein. — Was die Bundeslade betrifft, deren Hauptinhalt die Geſetztafeln waren, ſo iſt ſie die Bewahrerin des göttlichen Geſetzes, die Repräſentation des Geſetzgebers ſelbſt unter ſeinem Volk. Die Cherubim ſind die Träger des Symbols der anweſenden Gottheit (ſ. zu V. 5.), welche auf der Baſis ihres Geſetzes unter ihrem Volke wohnt.

den auch cod. Vat. hat; da es indeß Prädikat iſt, konnte es allenfalls fehlen, vgl. zu θυμιατήριον.

V. 3. 4. Bei dem, was hier der Vf. als das auszeichnende Geräth des Allerheiligſten anführt, entſtehen die ernſteſten antiquariſchen Bedenken, ſo daß Calmet ſagt: maxima totius epistolae difficultas in verbis hisce consistit, atque hic locus fortasse praeter caeteros dubiam apud veteres reddidit huius epistolae auctoritatem. Aehnliches bemerkt Grotius und ſo hat denn auch neuerlich Bleek als einen der wichtigſten Gründe, warum der Brief nicht könne von einem Paläſtinenſer geſchrieben ſeyn, die hier befindlichen antiquariſchen Verſtöße (ſiehe oben S. 53. und 64.) geltend gemacht: 1) Daß das θυμιατήριον, d. i. der Rauchaltar nicht im Allerheiligſten, ſondern im Heiligſten ſich befunden. 2) Daß der Verfaſſer, da er V. 6. ohne Weiteres im Präſens fortfährt, zu meinen ſcheine, daß alle jene Einrichtungen des Heiligſten und Allerheiligſten fortbeſtänden.

Erwägen wir zuvörderſt die Frage über das θυμιατήριον — Daß cod. Vat. die Worte καὶ τὸ (er ſetzt den Artikel) χρυσοῦν θυμιατήριον nach V. 2. hinter ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων einſchiebt, kommt nicht in Betracht. — Zwar heißt der Rauchaltar in der LXX. nicht θυμιατήριον, ſondern θυσιαστήριον θυμιάματος.*) Dagegen findet ſich θυμιατήριον in jener Bedeutung bei Joſephus, Philo, Klemens Alex., Origenes, ſo daß die Annahme dieſer Bedeutung kein Bedenken hat. Allein eben der Umſtand, daß auf dieſe Weiſe der Vf. einen ſo auffallenden antiquariſchen Verſtoß begangen haben würde, hat ſchon in der Vulg. die Ueberſetzung thuribulum erzeugt, während die Itala altare hat. Luther iſt auch in dieſem Stücke der Vulg. gefolgt. Daß nun unter dem θυμιατήριον hier ein goldnes Rauchfaß**) zu ver-

*) Doch findet ſich in der Holmes'ſchen Ausgabe an mehreren Stellen, z. B. 2 Moſ. 39, 1. 40, 5. als Variante θυμιατήριον.

**) Bei Joſephus werden zwei Arten von Gefäßen, die im Hebr. verſchiedene Namen führen, θυμιατήρια genannt, ſowohl die Kohlenpfanne מַחְתָּה als die Rauchwerkſchale קְטֹרֶת. Hier iſt das erſtere Gefäß gemeint, ſonſt πυρεῖον genannt.

stehen sei, ist von einer sehr großen Anzahl Gelehrten mit Gelehrsamkeit vertheidigt worden, von Villalpandus, de Dieu, Calov, Deyling, Reland, am gründlichsten von Joh. Ge. Michaelis im Museum Bremense T. 2. P. 1. (auch im 11ten B. des Ugolinischen Thes.), vergl. Deyling Observ. sacrae II. 47. — Das Resultat dieser Untersuchung ist, daß zufolge des A. T. und des Talmud eine große Anzahl meist silberner, auch eherner Rauchfässer im Gebrauch waren, an dem großen Versöhnungsfeste aber nur ein goldenes gebraucht wurde, so daß Jemand sagen könnte, gerade zur Unterscheidung sei hier das Adjektiv χρυσοῦν vorangesetzt. Es frägt sich nun: ist dieses Rauchfaß auch im Allerheiligsten aufbewahrt worden? Da dies nicht wahrscheinlich*), so hat ἔχουσα auf θυμιατήριον bezogen nicht denselben Sinn wie auf κιβωτός bezogen. Ἔχω heißt ich besitze, dies kann = ich enthalte seyn, oder = es gehört zu mir, die letzte Bedeutung, die sich auch V. 1. fand, findet nun auch hier statt, da das Allerheiligste allein am Versöhnungstage den Gebrauch jenes Rauchfasses hatte, so heißt es: es gehörte ihm zu. Van Eß übersetzt: «dahin gehörte». Andere haben das ἔχουσα noch durch mancherlei Hypotheseu gerechtfertigt.**) Auch noch unter den neuesten Interpreten hat diese Erklärung Beifall gefunden, bei Böhme, Kuinöl, Stuart in einem besondern Exkurs, Klee. Auffallend ist es, daß von den Vertheidigern dieser Ansicht Ein Argument nicht benutzt wurde, welches nicht ganz ohne Gewicht zu seyn scheinen könnte, nämlich das Fehlen des Artikels bei θυμιατήριον. Unter drittehalb hundert Malen steht θυσιαστήριον (womit, wie erwähnt, die LXX. den Rauchaltar bezeichnen) in den LXX. kaum dreimal (und das in der Poesie, welche darin freier ist, Schäfer appar. ad Dem. I. 329.) ohne den Artikel. Auch haben hier die Worte τράπεζα, λυ-

*) M. Bartenora zu cod. Joma c. 5. §. 1. sagt ausdrücklich, das Rauchfaß sei aus der Gefäßkammer des Tempels geholt worden.

**) Am meisten Beachtung dürfte die neueste von Hn. v. Meyer verdienen in s. Bibeldeutungen 1812. S. 8. Nach ihm ist das θυμιατήριον eine Schale für kaltes, von selbst riechendes Rauchwerk, welche stets vor der Bundeslade stehen blieb.

χλιὰ, κιβωτὸς, πλάνος, πλανητήριον sämmtlich den Artikel, nur στάμνος nicht — was aber auch erklärlich ist. Sollte es denn nicht auch bei θυμιατήριον stehn, wenn es jenen bestimmten Rauchaltar bezeichnete? Man kann freilich entgegnen, das Wort sei hier wie auch ἅγια und δόξης V. 5. als nomen proprium behandelt. Auch läßt sich sagen, daß, wenn das ausschließlich zu diesem Gebrauche im Allerheiligsten bestimmte Rauchfaß gemeint sei, man dann ebenfalls bei diesem den Artikel wünschen würde.*) — Unter den mancherlei Bedenken, welche sich nun gegen diese Annahme aufstellen lassen, ist schon von einem Recensenten der Hug'schen Einleitung in der Tübinger kathol. Zeitschrift 1821. Heft 8. S. 491. für das stärkste, ohne Zweifel mit Recht, erklärt worden, daß, wenn θυμιατήριον das Rauchfaß bezeichne, der Vf. auffallenderweise den so wichtigen Rauchaltar ganz übergangen habe. Wir bemerkten schon zu V. 2.) daß man unbegreiflicherweise seine Erwähnung dort vermisse. Hätte nun der Vf. ihn aus Versehen statt dem Heiligen dem Allerheiligsten zugeeignet, so wäre auf einmal jenes Räthsel gelöst. Läßt sich jedoch ein solches Versehen bei dem Urheber unseres Briefes erwarten? Noch Mynster bemerkte neulich in dem oben S. 6. angeführten Aufsatze, daß dies von einem so sehr in der Schrift bewanderten Mann, wie unser Verf., durchaus nicht denkbar sei, möchte er in Alexandrien oder wo irgend sonst gelebt haben. In der That bedenken wir die reiche Schriftkenntniß, welche unser Verf. zu Tage legt, erwägen wir ferner, daß doch die Kenntniß von den Lagen der zwei Altäre im Tempel auch für jeden auswärtigen Israeliten etwas ebenso Alltägliches seyn mußte, wie für einen einigermaßen gebildeten Muhammedaner die von dem schwarzen Steine der Kaaba, so will ein solches Versehen gar nicht als wahrscheinlich vorkommen. Um die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit sicherer zu erkennen, wird es nicht undienlich

*) Die v. Meyer'sche Bearbeitung der Luther'schen Uebersetzung hat „ein Rauchfaß". Alle andern deutschen Uebersetzungen haben Jedermann nicht geachtet, mit Ausnahme des bekannten Socinianers Felbinger, welcher in seiner (1668 erschienenen) ganz wörtlichen Uebersetzung ebenfalls „ein Rauchfaß" hat.

seyn, sich nach entsprechenden Fällen umzusehen. Sollen wir nicht z. B. von den Kirchenvätern sagen, daß sie im A. T. nicht minder bewandert gewesen, als etwa unser Vf.? — sollten sich nun wohl bei diesen ähnliche Versehen vorfinden? In der That finden sie sich und zwar gerade in Bezug auf unsern Gegenstand. Es ist bis jetzt nicht bemerkt worden, daß eine Anzahl der gelehrtesten patres sich in dem Irrthum befindet, als ob der Rauchaltar im Allerheiligsten gestanden habe. So sagt Oekumenius, er habe in seinen σημειώσεις gezeigt, daß es πρεσβ σκηνάς gegeben habe. In die erste habe das Volk gehen dürfen, und da sei der Brandopferaltar gewesen, (er betrachtet den Vorhof als σκηνή), in der zweiten der Leuchter und der Tisch, und in der dritten das θυμιατήριον. Ebenso stellt Origenes die Sache dar, hom. VIII. in Exod. p. 163. ed. R., und hom. IX. in Levit. p. 242. Ebenso auch Augustinus in der quaestio CLXXVII. in Exod. c. 20. ed. Bened.*), welcher auch über den Eingang des Hohenpriesters ins Allerheiligste die verkehrte Meinung gehabt, als habe er täglich mit Begleitung hineingehen können, am Versöhnungstage nur allein, worin auch Sigonius mit eingestimmt hat, de rep. Hebr. 5. 2. So wäre denn also der Hauptein wurf gegen die Möglichkeit eines Irrthums bei unserm Vf. zurückgewiesen. Allein man wird sich hiermit doch noch nicht beruhigen können. Es ist nämlich zu bemerken, daß diese Kirchenväter gewiß nur durch die Autorität unserer Stelle, welche sie sich nicht anders zu erklären vermochten, zu dieser Ansicht verleitet wurden. Nur so konnte Oekum. darauf fallen, den Vorhof als eine σκηνή anzugeben. Anderwärts begegnen wir auch der richtigen Ansicht. So heißt es bei Klemens Strom. l. 5. p. 665.: ἀνὰ μέσον δὲ τοῦ καλύμματος καὶ τοῦ παραπετάσματος, ὅπου τοῖς ἱερεῦσιν ἔξεστιν εἰσιέναι, θυμιατήριόν τε ἐκεῖνο, σύμβολον τῆς ἐν μέσῳ τῷ κόσμῳ τῶδε καιομένης γῆς. Es kommt hinzu, auch wenn unser Verf. ein Alexandriner war, sollte er als Jude niemals die Festreise nach Jerusalem gemacht haben? Sollte er nie von andern, die sie gemacht hatten, etwas über

*) Was Seb. Schmid, Calov u. A. als die Meinung dieser Väter angeben, beruht auf Irrthum.

die Tempeleinrichtung vernommen haben? Sollte er nie als Christ nach Jerusalem gekommen seyn? Auch Philo ist ein Alexandriner, kann man ihm wohl aber irgend einen antiquarischen Verstoß dieser Art nachweisen? (s. jedoch unten zu 10, 11.) *) Hat nicht auch er die Festreise nach Jerusalem gemacht?**) Bestand nicht außerdem seit 150 a. Chr. in Leontopolis der genau dem jerusalemischen Tempel nachgebildete Tempel des Onias? Bei dieser Bewandniß der Umstände, meine ich, muß es doch immer großes Bedenken haben, dem Vf. einen Irrthum dieser Art zuzumuthen. Wenigstens wird es Pflicht des unbefangenen Auslegers seyn, einen andern Ausweg zu versuchen. Und so möchte ich denn jene Erklärung vom Rauchfasse nicht zurückweisen. Das Hauptbedenken dagegen besteht doch darin, daß dann der Rauchaltar im Heiligen ganz übergangen wäre. Auch ich erkenne dieses Bedenken an. Daß man indessen doch auf solche Gründe aus dem Stillschweigen nicht allzu sicher bauen kann, daß wir zuweilen den Erklärungsgrund in irgend einer uns unbekannten Zufälligkeit zu suchen haben, zeigen viele Beispiele historischer Enantiophanieen. Ja wir haben sogar eines in Bezug auf dieselbe Sache, von der wir hier handeln, zur Hand. Da wo Josephus erzählt, wie Pompejus in das Heiligthum getreten, sagt er, er habe «den goldenen Tisch, den heiligen Leuchter, die Rauchfässer und die Menge des Weihrauchs gesehen» (antiqq. 14, 4, 4.) — also gerade die hier erwähnten Stücke — also gerade das hier eintretende Bedenken: warum erwähnt der Geschichtschreiber die Rauchfässer, selbst den Weihrauch, und schweigt von dem goldenen Rauchaltar? Hat etwa auch er dessen Lage nicht gekannt? Das behauptet Niemand. Ferner: warum hat Titus den goldenen Leuchter, den Tisch, die Rauchfässer — die jetzt noch der Triumphbogen in Rom zeigt, — mitge-

*) Zwar hat Bonfeere ad Levit. 21, 14. auszusprechen gewagt, Philo sei rituum templi plane ignarum gewesen; es ist dies aber keineswegs bewiesen worden. Man s. Thalemann, de Philonis et Josephi auctoritate in historia rituum sacrorum.

**) Daß er, um zu opfern, die Reise nach Jerusalem gemacht, erwähnt Philo selbst im Fragmente seiner Schrift de provid. bei Eusebius praep. evang. 8, 14.

nommen, aber nicht den goldenen Rauchaltar?*) Ich kenne keine Antwort auf diese Frage. Es scheint mir, daß solche Beispiele den besonnenen Kritiker zurückhaltend machen müssen, und dies um so mehr, da unser Vf. noch hinzusetzt, daß er nicht κατὰ μέρος von diesen Sachen handeln wolle. Nur diese Zurückhaltung möchte ich durch diese Bemerkungen bewürken, ohne damit irgend eine Ansicht als die unbedingt richtige geltend machen zu wollen. Uebrigens lassen sich auch, wenn man die Bedeutung Rauchaltar beibehält, noch mancherlei Auswege denken, wie z. B. folgender. Der Vf. sagt nicht: μετὰ τὸ δεύτερον καταπέτασμα ἦν τὸ χρυσοῦν θυμιατήριον, sondern μετὰ τὸ δ. κ. ἦν σκηνὴ ἡ λεγομένη ἅγια ἁγίων, und von dieser σκηνή sagt er, sie hatte das θυμιατήριον — wie nun wenn der Vf. den Rauchaltar, weil er dicht an jenem zweiten Vorhange, gerade vor der Bundeslade stand (2 M. 30, 6.), als dem Allerheiligsten zugehörig bezeichnet hätte? So heißt 1 Kg. 6, 22. der Rauchaltar לַדְּבִיר – דַּמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר, wo לְ ebensowohl als Bezeichnung des Genitivverhältnisses im weitern Sinne genommen werden kann, als auch die Richtung bezeichnend. Auch ließe sich sagen, der Vf. schreibt nach der Reminiscenz aus der Schrift, dort wird nun 2 M. 26. vom Tisch und vom Leuchter gehandelt, erst weit später Kap. 40. abgesondert vom Rauchaltar u. s. w.

Das zweite Bedenken besteht darin, daß der Verf. das Gefäß mit dem Manna und dem Stab Aarons in die Bundeslade verlegt, während doch nach 1 Kg. 8, 9. nichts in derselben war, als die zwei Gesetztafeln, nach dem Exile aber das Allerheiligste ganz leer war, s. Josephus de bell. jud. V, 5, 5. Die mosaische Urkunde spricht zwar 2 Mos. 16, 34. 4 Mos. 17, 10. davon, daß jene Gegenstände im Allerheiligsten waren, aber nicht in der Lade, sondern vor der Lade. Unserer Ansicht nach läßt sich hierüber nur mit Theoph. sagen, daß der Verf. einer andern Tradition über diesen Gegenstand folgte. Wie diese Tradition entstanden sei, wissen wir nicht.

*) Auch Josephus, wo er die heiligen Geräthe, die aus dem Tempel entführt worden, aufführt, spricht nur vom Tische und vom Leuchter, aber nicht vom Rauchaltar, de bello Jud. 6, 5, 5.

Wir ſehen aber, daß auch ſpätere Rabbinen durch ſubtile Deutung der altteſtamentlichen Stellen ſich auf dieſe Anſicht leiten ließen, ſo R. Levi Ben Gerſon (geſt. 1370.) in ſeinem Kommentar zum Pentateuch, welcher ſich in der Amſterdamer rabbiniſchen Bibel findet, aus welchem Buxtorf auch in der arca foed. die Stellen ausgezogen hat. Desgleichen Abarbanel im Kommentar zu 1 Kön. 8, 9., welcher ſagt: בקבלתם ז"ל כי דברים האלה ר"ל צנצנת המן ומטה אהרון היו בארון משמרת לבני ישראל: «unſere Vorväter haben die Ueberlieferung, daß jene Dinge, das Gefäß mit Manna und der Stab Aarons für Iſrael in der Bundeslade aufbewahrt wurden.» Theoph.: ἴσως οὖν . . . ἐκ παραδόσεως ἂν εἶχε τοῦτο· ἐπεὶ καὶ νῦν φαραΐζοντες τῶν Ἑβραίων συντίθενται ταῦτα οὕτως ἔχειν.

V. 5. Χερουβίμ erſcheint ebenſo wie in den LXX. ohne griech. Flexion, und iſt wie an einigen Stellen der LXX. (1 M. 3, 24. Ezech. 10, 15. 16. 18. 19. 11, 22.) als Neutrum gebraucht — nach Winers Meinung, weil πνεύματα ergänzt wurde, richtiger wohl, weil man ſie als ζῶα betrachtete; vgl. Joſephus antiqq. 3. 6. 5. ζῶα πετεινά, Klemens Alex. Strom. 5. 241. — Eine ihm ſonſt ganz ungewöhnliche Willkür hat ſich Griesbach erlaubt, welcher vor δόξης den Artikel einſchiebt, worin Vater und Schott ihm gefolgt ſind, obwohl keine Zeugniſſe dazu berechtigen, mit Ausnahme von cod. 57. u. 80. — auch die Matthäiſchen und Rinkſchen codd. laſſen ſämmtlich den Artikel aus. Griesbach hielt es für ausgemacht, daß die δόξα die Schechinah bedeute, wie z. B. Offenb. 21, 11. und daß es in dieſem Falle den Artikel nicht entbehren könne. Diejenigen Ausleger, welche ihn nicht laſen, haben ſich daher auch genöthigt geglaubt, δόξης als gen. subst. pro adj. anzuſehen und haben splendidi überſetzt. Dieſer objektiviſche Genitiv deſſelben Wortes, obwohl mit dem Artikel, τῆς δόξης, findet ſich auch Apg. 7, 2. Jak. 2, 1., und vielfach ohne Artikel auch in den LXX.: καθεδρα δόξης Sir. 7, 4., μεγαλεῖον δόξης Sir. 17, 10. u. a. Dagegen hat Böhme hier den Kanon angewendet, daß δόξης den Artikel nicht habe, weil es (wie ἅγια ἁγίων, θυμια-

τήριον V. 2. 4.) als nom. propr. stehe, und hat sich dafür auf Sir. 50, 7. 11. Weish. 9, 10. berufen. An diesen Stellen bezeichnet jedoch δόξα nicht die Schechinah; vielmehr ist anzuführen 1 Sam. 4, 22. ἀπῴκισται δόξα ἀπὸ Ἰσραήλ (öfter sequ. Gen.), an welcher Stelle würklich die Schechinah gemeint ist. Und eine Beziehung auf die Schechinah wird man, wenn das Wort neben Χερουβίμ vorkommt, in der That erwarten müssen, da im Alten Testament die Cherubim ausdrücklich als Träger der göttlichen Herrlichkeit vorkommen, und aller Wahrscheinlichkeit nach selbst der Name von רָכַב abzuleiten ist, vgl. das Prädikat Gottes יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים und כְּבוֹד בָּא. Dies leitet nun auf die antiquarische Frage, ob jene δόξα oder Schechinah im Tempel als eine Wolke, die von den Cherubim getragen wurde, zu denken sei. Es war dies früher die allgemeine Ansicht; seit Vitringa und besonders seit Thalemann ist jedoch diese Schechinah von Vielen als eine rabbinische Erfindung betrachtet worden, und diesen hat sich auch Winer im Realwörterb. (u. d. W. Bundeslade) angeschlossen. Mir scheinen jedoch mehrfache Gründe für die ältere Ansicht zu entscheiden, welche auch Rosenmüller beibehalten hat, deren Auseinandersetzung aber hier zu weitläuftig seyn würde. Vielleicht wird auch jener gelehrte neuere Archäologe, wie Vitringa in der 2ten Ausg. seiner Observv. 1712. sagt, daß er es gethan habe, si non secundis, saltem tertiis curis pedem retrahere. — Ueber ἱλαστήριον s. oben S. 287.

V. 6. 7. Wenn nun der Vf., nachdem er von der Beschaffenheit der Hütte in der mosaischen Zeit gesprochen, im Präsens fortfährt, εἰσίασιν, προσφέρει, so bezeichnet er damit die Fortdauer zu allen Zeiten, und auch von seiner Zeit konnte er dieses sagen, da ja die Einrichtung, worauf es ihm hier besonders ankommt (s. V. 8. 9.), das Verhältniß des Heiligen zum Allerheiligsten, doch noch fortbestand. Als eine große Unbilligkeit erscheint es, wenn Bleek daraus mit völliger Sicherheit den Schluß macht, als habe der Verf. gemeint, es sei zu seiner Zeit auch noch die Bundeslade so wie alles Andere vorhanden gewesen. — Das διαπαντός, im Ge-

genüge zu dem ganzen V. 7., bezieht sich auf die alle Tage fortgehenden priesterlichen Verrichtungen, als da sind: das tägliche Räuchern, das Anzünden der Lichter, von denen drei den Tag über brannten, die andern am Abende angezündet wurden, das Auflegen frischer Brote am Sabbathe u. s. w. — Auch in V. 7. bezieht sich eben so wie auch 3 Mos. 16, 34. 2 Mos. 30, 10. nur auf den einen Tag im Jahre. Wie oft der Hohepriester an diesem einen Tage das Sanctum betreten, darüber weichen die Meinungen ab. In 3 Mos. 16. findet sich keine sichere Erklärung, nach V. 13. könnte man allenfalls meinen, er sei nur Einmal hineingegangen. Erwägt man aber die verschiedenen Rituale, welche er zu verrichten hatte, so ist man geneigt, den Rabbinen beizustimmen, welche von einem viermaligen Eintreten reden. Zweimal muß er jedenfalls hinter den Vorhang gegangen sein, worauf auch V. 15. in 3 Mos. 16. führt und was auch von Philo an der Stelle legum allegg. Cajum p. 1035. wie es scheint, angenommen wird. Er sagt nämlich, daß selbst der Hohepriester, wenn er drei oder viermal des Tages in das Allerheiligste eingings, des Todes sterben müßte. Darin liegt denn indirekt daß er zweimal hineinging.*) Da nun Philo mit so großer Bestimmtheit ein dreimaliges Hineingehen ausschließt, so wird man doch wohl ihm beistimmen müssen. Denn nicht die Mischna, welche sonst wohl ihm gegenüber als antiquarische Autorität geltend gemacht werden kann, spricht, meines Wissens, direkt von einem viermaligen Eingange, sondern nur die spätern Rabbinen, namentlich Maimonides in der [illegible] und R. Kobi (im 13. Jahrh.). Wo aber diese Rabbinen und namentlich Maimonides mit Philo und Josephus in Widerspruch treten, da werden sie mit wenigen Ausnahmen denselben unterzuordnen sein, vgl. die einzelnen Belege hiefür in Schöttgens gegen Ugolini gerichte-

*) Alle welchen Recht Bleek den Schluß macht, Philo habe Alles nur von einem einmaligen Hineingehen gesprochen, sehe ich nicht ein. Der Abschnitt, wo Bleek zeigen will, daß unserm Br. die Kenntniß des Heidenthums abgegangen sei, ist überhaupt einer von den wenigen, wo er sich zum Gebrauch von sehr schwachen und unhaltbaren Argumenten verleiten läßt. S. 388. den Text und die Anm.

bei Dissert. de fide Maimonidis in adstruendis antiquitatibus Helmstadii 1750. Ueber die Frage überhaupt vgl. Deyling Observ. sacrae II. 13. — Der Gen. der Zeit τοῦ ἐνιαυτοῦ gehört unter die «stehend gewordenen Formeln», in denen er im N. T. vorkommt, und ist diese Stelle wie auch Joh. 8, 2. noch bei Winer S. 170. hinzuzufügen. — Οὐ χωρὶς αἵματος, die negative Form des Ausdrucks verstärkt wie 7, 20., der Antitypus liegt in V. 12. διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος. Ohne Sühne für seine eigenen und für die fremden Sünden dürfte er auch dann nicht einmal Gott nahen. — Zu ἀγνοημάτων vgl. die Erklärung von 5, 2., wo ἀγνοοῦντες ebenso wie hier.

V. 8. In diesem interessanten Ausspruche giebt nun der Verfasser, welche typische Bedeutung der Einrichtung des Tempelbaues zuzuschreiben sei, vergl. oben zu 8, 5. Daß nämlich in der Zeit des alten Bundes das Allerheiligste vor den Priestern und dem Volk geschlossen bleibe, deute darauf hin, daß das Allerheiligste überhaupt noch nicht für die Menschheit geöffnet sei. Die alttestamentliche Oekonomie werde durch das Heilige dargestellt, die neutestamentliche durch das Allerheiligste. Der Gesetzgeber selbst habe den tiefen typischen Sinn jenes Institutes nicht erfaßt, aber der heilige Gottesgeist, der ihn leitete, habe damals diese Bedeutung beabsichtigt (vgl. 1 Petr. 1, 11. 12.). Ὁδὸς τῶν ἁγίων ist gen. der Richtung, es ist nicht zu vergleichen ὁδὸς θαλάσσης Matth. 4, 15., wo Fritzsche falsch erklärt, denn dort ist der Sinn: der Weg am Meere, sondern z. B. 2 Sam. 18, 23. ὁδὸν τὴν ὁδὸν τοῦ Κεχάρ, oder Matth. 10, 5. ὁδὸς ἐθνῶν. Verschieden ist der gen. bei εἴσοδος τῶν ἁγίων 10, 19. Daß ἅγια das Allerheiligste bedeute und was dies für ein Allerheiligstes sei, zeigt 8, 1. 2. 6, 19. und in unserm Kap. V. 12. 24. Dieselbe Idee daß mit Christi Erlösung der Menschheit das Allerheiligste geöffnet worden — drückt das große Faktum des zerrissenen Vorhangs beim Tode Christi aus. In unserm Briefe ist das Allerheiligste, in welches Christus eingegangen und uns den Weg bereitet hat, der Himmel (s. oben S. 272.). Dieser Himmel ist jedoch den Gläubigen schon jetzt offen und sie haben den Zugang zum Gnadenthron im Glauben, 4, 16.

7, 19. 25. 10, 19. 22. Dereinſt erlangen ſie den Zugang im Schauen. Man kann daher auch ſagen: das Allerheiligſte war Typus des Chriſtenthums, das Heilige des Judenthums, der Vorhof des Heidenthums, ſo daß jener ſymboliſche Bau in ſeinen drei Abtheilungen die drei religiöſen Hauptſtufen darſtellte, auf denen ſich die Menſchheit im Ganzen Gott nahet, und durch welche auch hinwiederum der Einzelne hindurch muß. Nach einem andern Bilde hat man geſagt, das Heidenthum war die ſternbeſäete Nachtſeite, das Judenthum die Mondnacht, das Chriſtenthum die Sonne. So wie es einerſeits vom αἰὼν μέλλων heißt, er ſei noch zukünftig, andererſeits, er ſei für die Gläubigen ſchon da; wie es einerſeits heißt, ſie ſollen noch in die βασιλεία τοῦ θεοῦ eingehen, andererſeits, ſie ſeien ſchon darin, — ſo verhält es ſich auch mit ihrem Seyn im Allerheiligſten. — Στάσιν ἔχειν verſchieden von στῆναι, = Beſtand haben, vgl. die Stellen bei Kypke S. 397. z. B. bei Polybius 5, 5, 3, τῶν Ἐτησίων ἤδη στάσιν ἐχόντων, «da die Paſſatwinde noch fortdauerten».

Nachdem wir ſo die Anſicht des Vfs. über die typiſche Bedeutung des Tempelbaues erfahren haben, iſt es uns von Intereſſe, auch zu ſehen, was jüdiſche und chriſtliche Ausleger hierüber gelehrt.

Eine gewiß nicht ächt hiſtoriſche Anſicht des Alterthums — wenngleich ſie leider in ſo vielen akademiſchen Vorleſungen über hebräiſche Archäologie herrſcht, und auch Werke wie Winers ſonſt ſo ſchätzbares Reallexikon ſich nicht bedeutend darüber erheben — iſt die, welche den ganzen moſaiſchen Kultus nur unter dem Geſichtspunkte eines religiöſen Gepränges auffaßt. Dagegen haben auch manche Stimmen unter den neuern Theologen mit Recht eine weite Herrſchaft des Symbols angenommen. So thut unter Andern de Wette in der bibl. Dogmatik Anm. zu §. 119. den treffenden Ausſpruch: «Daß Moſes die Idee von der Einkleidung nicht beſtimmt geſchieden habe, können wir zugeben, dies hebt aber die Annahme nicht auf: es war ihm unbewußte Symbolik, um ſo mehr, da hier das Zeichen zugleich Sache iſt,

dieſe aber nicht vollſtändig umfaßt und mehr andeutet als würklich enthält». Allerdings, kein Symbol iſt das Höchſte, aber das Höchſte kann im Symbol ſeyn, wie die Sonne im Waſſerſpiegel, und man bedarf den Waſſerſpiegel, ſo lange man nicht in die Sonne zu ſehen vermag. — Da nun der altteſtamentliche Kultus ſo deutlich den ſymboliſchen Charakter an ſich trägt, da überdies, wenn auch mehr auf eine verhüllte Weiſe, 2 Moſ. 25, 40. darauf hindeutet, ſo iſt nicht zu verwundern, wenn die Juden alter und neuer Zeit die Einrichtungen ihres Kultus ſymboliſch auslegen.*) Ob das, was Philo und Joſephus hierüber geben, dasjenige ſei, was gewöhnlich in den jüdiſchen Schulen gelehrt wurde, iſt namentlich bei dem erſteren zweifelhaft, indeß iſt zu bemerken, daß Kimchi zu Pſ. XIX. dieſelben ſymboliſchen Ausdeutungen aufgeführt hat. Es finden ſich Philos Deutungen der Hütte und ihrer Beſtandtheile beſonders im 3ten Buche de vita Mosis. Danach iſt ihm der ναός im Allgemeinen das Bild der νοητά, die αὐλή das Bild der αἰσθητά; der heilige Leuchter mit ſeinen ſieben Armen das Abbild der ſieben Planeten; die vier Farben der Tempelvorhänge ſind das Bild der vier Elemente, weil die Hütte im Ganzen das Bild des Weltalls ſei u. ſ. w. Uebrigens geht auch Philo bei der ſymboliſchen Deutung von 2 M. 25, 40. aus. Das alexandriniſche Buch der Weisheit betrachtet — was ſich ebenfalls bei Philo findet — das hoheprieſterliche Gewand als das Abbild des ὅλος ὁ κόσμος Kap. 8, 27. Aehnlich philoſophirt Joſephus. Er ſieht in der Hütte im Ganzen das Bild des Univerſums, und zwar im Allerheiligſten das Bild des οὐρανός, διὰ τὸν οὐρανὸν ἀνεπίβατον εἶναι ἀνθρώποις, im Vorhof und Heiligen das Bild von Erde und Meer: καὶ γὰρ ταῦτα πᾶσίν ἐστιν ἐπίβατα, antiqq. 3, 3, 7. Der Leuchter ſtellt auch nach ihm die ſieben Planeten dar, die zwölf Brote die zwölf Bilder des Thierkreiſes u. ſ. w. — Wenn ſich in dieſen Deutungen mehr Privatanſichten ausſprechen, ſo mag wohl die An-

*) Auf 2 Moſ. 25, 40. bezieht ſich Weish. 9, 8.: εἶπας οἰκοδομῆσαι ναὸν ἐν ὄρει ἁγίῳ σου, καὶ ἐν πόλει κατασκηνώσεώς σου θυσιαστήριον, μίμημα σκηνῆς ἁγίας ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς.

ſicht der älteren Schulen mehr enthalten ſeyn in dem, was der Talmud und ſpätere rabbiniſche Schriftſteller geben. Da heißt es, gemäß der Stelle 2 Moſ. 25., es gebe auch im Himmel einen Tempel, ja auch einen Prieſter Michael (man hat hier an die Bedeutung des Namens: Wer iſt wie Gott? zu denken) oder Metatron, welcher die Seelen der Gerechten zur Sühnung für Iſrael darbringe!*) u. ſ. w. Die Stellen finden ſich in Schöttgens diss. de Hierosolyma coelesti, c. II. de templo hierosol. coel. und in Burtorf de arca foederis c. 6. Beſonders parallel mit Hebr. 8, 5. iſt folgende Stelle, welche Schöttgen weder zu Hebr. 8. noch in jener Abhandlung excerpirt hat. Sie findet ſich in R. Aſcher Bechai's (am Ende des 13ten Jahrh., nicht zu verwechſeln mit dem Vf. des ausgezeichneten Buchs Chobothallebabot, Ben Joſeph Bechai) comm. in legem f. 148. col. 3.: כהן גדול המשרת לפני לפנים בבית המקדש של מטה דוגמא לשירות הנעשה בבית המקדש של מעלה: «der Hohepriester, welcher in dem niedern Heiligthume vor Gottes Angeſicht das Geſchäft verrichtet, iſt ein δεῖγμα (ſo das Rabbiniſche übereinſtimmend mit ὑπόδειγμα an unſerer St.) des prieſterlichen Dienſtes, der in dem obern Heiligthum verwaltet wird.» Haben nun die Rabbinen, was ſie hierüber ſagen, im eigentlichen Sinne genommen? Gewiß viele, ebenſo wie chriſtliche Theologen das Fürbitten, das Pſalmſingen u. ſ. w. Ohne Zweifel haben aber Andere ſolche Ausdrücke nur bildlich gebraucht. Eine ſchwer zu entziffernde Hieroglyphe iſt in dieſer Hinſicht das Buch Sohar, wo man ſtets ſchwankt, ob man ſich im Gebiete grobfleiſchlicher Misverſtändniſſe der heil. Schrift befinde, oder tiefſinniger Symbolik. So heißt es in einer hierher gehörigen Stelle des Sohar, welche Schöttgen in jener angeführten Abhandlung übergangen hat: «Gott habe beabſichtigt, Iſrael, als es aus Aegypten zog, einen Tempel vom Himmel herabzuſenken, den er gebaut, aber wegen der Sünden des Volks habe er ihn zurückhalten müſſen: לסוף ימים בתורקנא בתראה bis zu

*) Dieſe merkwürdige Stelle findet ſich im Talmud tr. Chagiga c. 2.

dem Ende der Tage in der letzten Erlösung». (Gegenbild der Erlösung aus Aegypten). Aussprüche der angeführten Art, selbst wo sie mehr sinnlich genommen sind, zeigen merkwürdigerweise, wie das Judenthum den forschenden Juden gleichsam wider Willen auf das christliche Gebiet hintreibt. Daher wird denn selbst derjenige, der nur im Allgemeinen zugiebt, daß die göttliche Vorsehung den alten Bund in Beziehung auf den neuen habe stiften lassen, nicht in Abrede seyn, daß das rechte Verständniß der alttestamentlichen Symbolik nur von christlichen Theologen gegeben werden könne. Leider findet sich nun aber von Origenes bis auf Goodwin und Carpzov, ja bis auf Michaelis herab, auf dem Gebiete christlicher Typik gar zu viele Willkühr. Irren wir nicht, so wird dieser Theil der jüdischen Archäologie unter uns noch ein ganz neues Stadium beginnen, nämlich durch eine Bearbeitung der hebräischen Ritus nach der Seite hin, nach welcher der scharfsinnige Baur in der Tüb. theol. Zeitschr. Jahrg. 1832. Heft 1. das Paschafest und den Beschneidungsritus und Heft 3. andere Feste bearbeitet hat. Wie de Wette die Patriarchengeschichte ganz auf das mythologische Gebiet versetzt hat, so wird man auch die gottesdienstliche Archäologie auf mythologisches Gebiet versetzen und daraus zu erklären suchen.*) Für die theologische Wissenschaft wird auch dieses nicht ohne Gewinn seyn, wie ja auch Spencers Materialiensammlung noch allgemein benutzt wird, während die Theorie verlassen ist, zu deren Diensten er dieselbe veranstaltet hat. Eine der vornehmsten Ursachen der Verirrung bei den ältern Theologen ist wohl die, daß sie eben so sehr den historischen Boden verließen, als die Neueren den dogmatischen vernachlässigt haben. In Betreff der symbolischen Bedeutung des Heiligthums hat sich jene Willkühr noch am wenigsten gezeigt.**) Einige betrachten allerdings, vorzüglich durch 10, 20.

*) Eine Arbeit dieser Art von einem Geschichtforscher liegt in Hüllmann's Staatsverfassung der Israeliten, Leipzig 1834. vor, allein sie beruht viel zu wenig auf gründlicher Sachkenntniß, und ist zu sehr mit den auch auf anderen Gebieten der Geschichtforschung dargelegten Idiosynkrasien des Vfs. angefüllt, als daß sie Epoche machen könnte.

**) Besonders haben sich mit jener Deutung Coccejaner beschäftigt, Momma de triplici Oeconomia Tab. I. 2. c. 9., Biermann,

geleitet, (vgl. weiter unten S. 309.) die Hütte als Bild des irdischen σκήνωμα Christi, so auch noch Lundius in den jüdischen Heiligthümern. Die gangbare Ansicht der christlichen Kirche bezeichnet aber das Allerheiligste als Symbol der ecclesia triumphans, das Heilige als das der ecclesia militans, so schon Origenes, hom. IX. in Lev. p. 243. ed. R. und zuletzt Michaelis in seiner typischen Gottesgelahrtheit. Hieran schlossen dann Viele nach dem Vorgange von Coccejus die andern Deutungen an: das Allerheiligste ist der Himmel selbst, in welchem ja eben die ecclesia triumphans ist und die christliche Oekonomie überhaupt, welche ja wieder in demselben Verhältnisse zur jüdischen steht, wie die ecclesia triumphans zur militans. Nach Witsius vereint das Heilige einen dreifachen Typus: 1) coelum visibile, 2) ceremoniae legis, 3) caro Christi. Verschiedene Deutungen verbindet auch v. Meyer, welcher vorzugsweise die drei Abtheilungen auf drei Staffeln des geistlichen Lebens bezieht: die höchste ist die, wo die Opfernden sind, «wo die Thierheit geschlachtet wird, das Feuer der Andacht ununterbrochen brennt», (Blätter für höhere Wahrheit Th. 10. S. 39.) — welche Deutung ich indeß nicht verstehe, da ja im Allerheiligsten nicht geschlachtet wurde und auch sein heiliges Dunkel kein Licht erleuchtete.*)

V. 9. Was παραβολή betrifft, so dringt Schulz darauf, daß es hier wie 11, 19. «Gleichniß» und nicht «Typus» übersetzt werde, — insofern mit Recht, als wir bei Typus in der dogmatischen Sprache an etwas Zukünftiges denken, wiewo bldieser dogmatische Sprachgebrauch ein willkührlicher ist. מָשָׁל und ܡܬܠܐ wird im Rabbin. und Syr. auch von Typen gebraucht. Erklärt man 11, 19. ἐν παραβολῇ wie Schulz, dann ist ja dort doch das Gleichniß ein Typus; hier indessen ist allerdings von einer «Gleichnißdarstellung», wie Schulz sich ausdrückt, die Rede, welche nicht Vorbild ist, sondern = σκιαγραφία. Ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς ist nämlich wie Gal. 1, 4. die

Moses et Christus l. 2. c. 3., Witsius, miscell. sacra T. I. 342. vgl. auch Carpzov, apparatus antiq. p. 254.

*) Vgl. noch mit dem hier Gesagten die Anmerkung zu 9, 2.

vormessianische Zeit; in Bezug auf diese ist die πρώτη σκηνή, auf welche wir auch ἥτις beziehen, ein Gleichniß. Die Gläubigen aber, für welche der καιρὸς διορθώσεως schon gekommen ist (V. 10. und 8, 8.), sind auch insofern schon dem καιρὸς ἐνεστηκώς entrissen, wie Paulus Gal. 1, 4. sagt. In dieser vormessianischen Zeit werden Opfer gebracht, welche nicht κατὰ συνείδησιν vollenden, sondern κατὰ σάρκα, vgl. δικαιώματα σαρκός V. 10., καθαρότης τῆς σαρκός V. 13. Da diese τελείωσις keine rechte ist, so heißt es von der Zeit des νόμος geradezu 7, 19. οὐδὲν ἐτελείωσεν, wogegen die Gläubigen durch ein wesenhaftes Opfer geheiligt werden, welches auch die συνείδησις reinigt, 10, 2—14. — Συνείδησις werden wir nicht durch Gewissen übersetzen dürfen, da unsere Sprache den Ausdruck gewöhnlich im engern Sinne auf das sogenannte dictamen ethicum bezieht. Im Griechischen hat der Ausdruck einen weiteren Umfang und entspricht mehr unserm Bewußtseyn, vgl. die Ableitung συνοῖδά μοι, daher denn auch das Wort, was im Deutschen nicht angehet, im Griechischen mit einem Genitiv des Objekts verbunden wird, K. 10, 2. 1 Petr. 2, 19. Herodian 7, 1, 8. Τελειοῦν bezeichnet zunächst die negative Thätigkeit der Entfernung des Schuldbewußtseyns, aber auch die positive der Heiligung des Innern durch die Liebe. Auch in dieser Beziehung ist die Uebersetzung «Bewußtseyn», welche Schulz eingeführt hat und auch de Wette hätte aufnehmen sollen, besser. Theoph.: κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.

V. 10. Es ist zunächst die Lesart zu erwägen. Sehr wichtige Autoritäten lesen δικαιώματα (einige δικαίωμα), nämlich A B D, der Syrer, Kopte, die Itala u. s. w. Auch lassen diese codd. (außer B) καί aus. Die äußern Zeugnisse überwiegen daher für δικαιώματα, welche Lesart auch von Bengel, Mill, Knapp, Lachmann aufgenommen worden. Sie hat indeß auch noch unter den Neuern Gegner gefunden: Matthäi, Böhme, Kuinöl, welche der Meinung sind, der Nominativ sei nur durch solche eingeführt worden, welche die anakoluthische Koordination des ἐπικείμενα mit dem Fem. μὴ δυνάμεναι nicht dulden wollten. Allerdings ist auf diese

Weiſe in cod. e e bei Matthäi die Lesart μὴ δυνάμενα als neutr. entſtanden, und im cod. 23. bei Griesbach das Fem. ἐπικείμεναι. Ich meine aber, daß man ſich dennoch für den Nominativ entſcheiden muß, und zwar aus folgenden Gründen: 1) δικαιώμασι σαρκός konnte doch nicht wohl vom Vf. den βαπτισμοῖς und βρώμασι koordinirt werden, da es ein Gattungsbegriff und keine Species iſt, wogegen es als Prädikament der vorangegangenen Nomina betrachtet hier ganz beſonders an der Stelle iſt; 2) der Zuſatz μόνον ἐπὶ βρώμασι κτλ. iſt ſo nachläſſig hinzugefügt, daß man kaum erwarten kann, der Vf. habe nachher bei ἐπικείμενα noch an das vorangegangene θυσίαι μὴ δυνάμεναι gedacht; hat er aber daran gedacht, ſo wird er doch kaum ſo anakoluthiſch dem μὴ δυνάμεναι das Neutr. koordinirt haben. Wir erklären uns über den Satz ſo: Auf den erſten Blick ſollte man meinen, die βρώματα κτλ. ſeien eben die Gegenſtände, in Bezug auf welche man Opfer darzubringen habe, ſo daß alſo unreine Speiſen und Getränke gemeint ſeien, und in der That hat Schulz und beſonders de Wette, im Widerſpruche mit den frühern Auslegern, es ſo erklärt: «was alles nur unter (Verboten von) Speiſen und Getränken, und mancherlei Waſchungen und fleiſchlichen Satzungen auferlegt iſt». Allein wie kann man die Worte in dieſem Sinne nehmen, da doch die βαπτισμοὶ ſelbſt vielmehr zu den Entſündigungs- und Reinigungsmitteln gehören? Nothwendig muß man es ſo anſehen, daß die Speiſen, Getränke und Waſchungen den übrigen Theil des Ritualkultus neben den Opferinſtituten bezeichnen ſollen. Ἐπί wird daher als Bezeichnung des Gleichzeitigen angeſehen werden müſſen, wie es Wahl S. 122. erklärt: den Opfern gehen zur Seite die Speiſeritus u. ſ. w. Μόνον wird alſo nicht dürfen mit προσφέρονται in enge Verbindung geſetzt werden, deutlicher wäre an dieſer Stelle ſtatt des Adverbiums das Adjektiv ἐπὶ μόνοις βρώμασι oder ἐπὶ βρώμασι μόνοις, wie es ſonſt auch im N. T. ſo häufig iſt, Matth. 4, 4. 12, 4. u. a. Nachdem nun ſchon dieſer Satz mit μόνον ſich nur loſe an das Vorhergehende angeſchloſſen, fällt die Appoſition δικαιώματα σαρκός noch weniger auf, und zwar werden wir die-

selbe nicht anakoluthisch mit dem vorangegangenen Dativ in Verbindung zu setzen haben, sondern — wie ja auch das Prädikat des σαρκικόν insbesondere dem Opfer zukommt V. 13. — als Apposition zu dem ganzen vorhergehenden Satze, so daß es sich auch auf das προσφέρειν δῶρα bezieht. Vergl. solche Appositionen 1 Tim. 2, 6. Röm. 12, 1. 2 Thess. 1, 5. — Zur Erklärung von σάρξ in dieser Verbindung ist auf die von σαρκικός 7, 16. zurückzuweisen; es tritt hier wie V. 13. der Begriff des Aeußerlichen im Gegensatz zur συνείδησις hervor. — Im Bewußtseyn, daß dieses strenge Urtheil über Verordnungen, welche doch von Gott kommen, anstößig seyn könnte, fügt er hinzu: daß die Vorsehung nur einen pädagogischen Zweck mit ihnen verbunden habe. Διόρθωσις blickt zurück auf 8, 8. 9.

V. 11—14. Die Wesenhaftigkeit der Güter der neuen Verfassung.

V. 11. 12. Παραγενόμενος malerisch, wie wenn wir sagten: da erscheint Christus. Bengel: tum dixit repente cadite Levitae! Μέλλοντα ἀγαθά wie 10, 1. vgl. zu 1, 1. und 6, 5. Τὸ μέλλον im A. T. als Bezeichnung des Messianischen überhaupt, vom christlichen Standpunkte aus dessen, was das regnum gloriae gewähren wird, was aber auch dem Anfange nach schon im regnum gratiae vorhanden ist. In der Folge wird unter diesen ἀγαθὰ μέλλοντα angeführt, was schon diesseits den Gläubigen zu Theil wird, die αἰώνιος λύτρωσις V. 12. und der καθαρισμὸς τῆς συνειδήσεως V. 14. — Der Hütte des A. T. gegenüber heißt die neutestamentliche, durch welche Christus hindurchging, die größere und vollkommnere. Die Vollkommenheit besteht insonderheit darin, daß sie οὐ χειροποίητος ist. Τὸ χειροποίητον bezeichnet schon im klassischen Sprachgebrauch das, was nicht φύσει entstanden ist, daher ἀχειροποίητον alles, was Gott hervorgebracht. Interessant ist die Parallele bei Theod. quaest. in Levit. c. 8., wo er gegenüberstellt θεῖον πῦρ, welches Gott durch himmlischen Strahl anzündet, und πῦρ χειροποίητον, welches der Mensch anzündet. Ein ähnlicher Gegensatz bei Heliodor l. 2. p. 111. ed. Comel. Der Inhalt des Wortes wird daher 8, 2. umschrieben: ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος καὶ οὐκ ἄνθρωπος. Den absoluten Ge-

genſatz zum Materiellen bezeichnete mithin ἀχειροποίητος nicht, obwohl ſich dieſe Beziehung leicht anſchloß, wie wenn in den LXX. אֱלִילִים geradezu überſetzt wird τὰ χειροποίητα, oder wenn Paulus herabſetzend von der περιτομὴ χειροποίητος ſpricht, Epheſ. 2, 11. Kol. 2, 11. Dagegen ſagen die falſchen Zeugen Marc. 14, 58., Chriſtus habe einen ναὸν ἀχειροποίητον an die Stelle des χειροποίητος ſetzen wollen und denken dabei doch wohl nicht an ein reines πνευματικόν, ſondern an ein Gebäude aus ätheriſchem Stoff. Ebenſo ſpricht Paulus von einem σῶμα πνευματικόν, deſſen Weſen, obwohl es πνευματικόν iſt, doch nicht aufhört, σῶμα zu ſeyn. Als eine ſolche ätheriſche Hütte ſtellt nun hier der Vf. das ganze Himmelsgebäude dar, ſo daß das Allerheiligſte nach dieſer Anwendung des Symbols nicht der Himmel ſelbſt, wie V. 24., ſondern etwas jenſeits des Himmels Hinausliegendes ſeyn würde, wie oben S. 272. bemerkt iſt, ſo läßt gerade der Wechſel des Sinnbildes auch an dieſer Stelle erkennen, daß es eben nur Sinnbild iſt. Entſprechend iſt es, wenn es Kap. 4, 14. heißt, der Erlöſer ſei durch die Himmel hindurch gegangen, und Kap. 7, 26., er ſei höher als die Himmel geworden. Auf eine ähnliche überſchwengliche Weiſe bezeichnet Paulus die Erhebung des Heilands über jede geiſtige Schranke, wenn er Epheſ. 4, 10. ſagt, er ſei über alle Himmel hinaufgeſtiegen.

Διά in V. 12. iſt Bezeichnung der Vermittlung, wie nachher V. 24. und 1 Joh. 5, 6., inſofern nur unter Vorausſetzung dieſer Opfergabe der Zutritt ins Allerheiligſte zuläſſig war.*) — Der Aor. II. εὑράμενος nach der Endung des Aor.

*) Es gründet ſich vorzüglich auf dieſe Stelle die ſeltſame Annahme vieler lutheriſcher Dogmatiker, daß Chriſti Blut nicht in ſeinem Körper, ſondern außerhalb deſſelben exiſtire, zu deren Beſtätigung man auch noch Offb. 5, 6. herbeirief, indem man ſo argumentirte: Bei einem geſchlachteten Lamme iſt das Blut nicht mehr im Körper, folglich —. Dieſe Frage, die ſchon dem Auguſtin Noth machte, ſ. deſſen ep. 146. ad Consent., iſt zuletzt noch behandelt und eben die erwähnte Anſicht vertheidigt worden von dem braven Würtemberger Theologen Rieger, ſ. darüber Heſſiſche Hebopfer V. S. 829 ff. Die andern lutheriſchen Dogmatiker lehrten, das Blut ſei wieder aufgeſammelt und in verklärter Geſtalt mit dem Körper verbunden worden.

L. gebildet. Die zahlreichen Beispiele dieser Aoristendung in den LXX. und im N. T. hat Sturz de dial. Alex. p. 61. gesammelt, und die im N. T. hat Fritzsche Comm. in Marc. p. 638 f. einer mißlichen Prüfung unterworfen, indem er herauszubringen versucht, welche den Abschreibern und welche den Schriftstellern gehören. Es ist gewiß, daß diese Form in Alexandrien gangbar gewesen, auch der Stein von Rosette und andere ägyptische Inschriften zeigen dieses. Eben so gewiß ist es, daß diese Form aus den Handschriften der Schriftsteller vor Alexander zu entfernen seyn dürfte. Aus dem Hesiodus hat sie Fischer ausgestoßen, aus dem Demosthenes Dawes und Wolf u. s. w. Zu der St. in der orat. adv. Lept., wo noch Reiske εὑραμένους gelesen hat, bemerkt Wolf: neque in his (Atticis) ullum certum huius usus exemplum credo reperiri, Schäfer appar. ad Demosth. III. 67, Koch zu Moris p. 361. (Im Euripides hat zwar Buttmann für die Beibehaltung von ἔπεσα, aber als regelm. Aor. 1. gesprochen, ausf. Gramm. II. 217.) Daß nun aber diese Schreibung einzig und allein durch die alexandr. Abschreiber in die codd. gekommen sei, ist eine willkührliche Voraussetzung von Sturz und Hug. Sollten sämmtliche so zahlreiche codd., worin sich jene φωνὴ Ἀσιανή d. i. βάρβαρος findet, nur in Alexandrien geschrieben seyn? Vgl. noch eine Anzahl Beispiele bei Lobeck zu Phrynichus S. 139. Vielmehr schreibt auch ausdrücklich der Grammatiker in Beckers Anecd. III. p. 1270. die Formen ἐφάγαμεν, ἤλθαμεν der συνήθεια zu.*)

*) Schon zu Kap. 2, 1. bei Gelegenheit der Orthographie mit einfachem ϱ statt mit doppeltem, ist bemerkt worden, wie höchst unkritisch dasjenige ist, was Sturz über die Orthographie der Alexandriner aufgestellt hat. Wir machten schon dort auf die wichtigen Folgerungen aufmerksam, welche namentlich Hug zur Bestimmung des Vaterlandes der wichtigsten neutest. codd. aus der Orthographie derselben abgeleitet hat. Außer jenem barbaristischen α in den Endungen des Aor. II. ist es vorzüglich eine rein orthographische Eigenthümlichkeit, aus welcher er durchweg die ägyptische Abkunft der codd. bestimmt, des cod. B A C und selbst D (Hug's Einleit. I. S. 277. 281. 284. 287.). Es ist dieses das μ vor den Labialbuchstaben. Am meisten auffallen muß die Behauptung, daß sogar der lateinisch-griechische cod. D in Alexandrien geschrieben seyn soll. Jener gelehrte Kritiker fühlt dies

Es ist nun noch ein zusammenfassender Ueberblick über die abweichenden Erklärungen dieser merkwürdigen Stelle mitzutheilen. Nach einer sehr verbreiteten Ansicht bezeichnet die σκηνὴ μείζων οὐ χειροποίητος die sterbliche Natur, den Körper

selbst, indem er sagt: „ein lateinisch-griechischer cod. in Alexandrien geschrieben ist eine ausnehmende Merkwürdigkeit, für welche wir den Beweis nicht schuldig bleiben wollen." Worin besteht nun aber dieser Beweis? In den Aoristendungen mit α, und in dem μ vor den Labialbuchstaben — ausserdem durchaus nichts Anders. Er hat nicht einmal die (von Sextus Empir. namentlich als alexandrinisch bezeichneten) Beispiele der Formation der 3 Pers. perf. auf αν statt ασι wie τετήρηκαν, ἔγνωκαν Joh. 17, 6. 7. angeführt. Neuerlichst hat nun schon Credner Zweifel dagegen ausgesprochen, daß die Orthographie der codd. als ein sicheres Kennzeichen ihres Ursprungs betrachtet werden könne (Beiträge zur Einleitung ins N. T. I, 511.); er bringt jedoch nicht dasjenige zum Beweise bei, was gerade die Hug'sche Behauptung widerlegt. Es muß sehr auffallen, daß jener gründliche Gelehrte jene Einschiebung des μ für rein ägyptisch hat ansehen und darauf einen so starken Beweis hat gründen können, da sich dieselbe so deutlich als eine euphonische Einschiebung nachweisen läßt, welche in der spätern Gräcität immer mehr überhand nahm. Zuvörderst vergleiche man Hermann de emend. rat. graec. gr. p. 16. und die Note des Eustathius zur Odyssee Λ, p. 1382., wo er die Einschiebung des μ in ἄμβροτος, ταμπρίμβροτος, τύμπανον, ημεσίμβροτος u. a. nachweist; sodann, was Blomfield zu Aeschylus Septem c. Th. V. 795. bei Gelegenheit von ὄβριμος und ὄμβριμος auch gegen Hermann bemerkt; sodann die von d'Orville zu Charit. p. 469. 601. 672. angeführten: ἄμψυχος statt ἄψυχος, Ἰάμπυξ statt Ἰάπυξ, ἀμβρύνω statt ἀβρύνω; ferner Lobeck ad Phryn. S. 428: κακάμβη statt κακάβη, κύμβη statt κύβη, ἀρύμβας statt ἀρύβας, Τίμβρων statt Τίβρων. Vgl. auch die Schreibung lateinischer Worte im Griechischen: συμψέλλιον für subsellium bei Suicer. Die Hinneigung des μ zu den Lippenbuchstaben war ja so stark, daß die Neugriechen π durch μπ ausdrücken. So würde denn also der Beweisgrund völlig aufgehoben, welchen Hug und die Andern nach ihm für den alexandrinischen Ursprung des cod. Cantabr. angegeben haben. — Sturz hat für das euphonische μ nur ein einziges Beispiel aufgeführt, S. 127. Ζωρομβάβελ, warum hat er nicht wenigstens Ἀμβακούμ, Σάμψων mit aufgeführt? und irrthümlich ist auch die Anm. von Hug S. 277.: „man fand diese Besonderheit in Manuskripten des Herodot und vermuthete daran einen Jonismus." Wie man bei Herodot als Jonismus angesehen hat, ist nicht die euphonische Einschiebung des μ gewesen, sondern der Eintritt des zum Stamme gehörigen μ, wovon Sturz S. 150. Beispiele aus den LXX. gegeben, wie ἀνελημφθη, ἀντιλήμπτωρ, προσαπολημψία, wovon Mattaire de dialectis p. 155. handelt.

des Erlösers. Erinnerte man sich an 10, 20., wo die σάρξ Christi das καταπέτασμα heißt, durch welches der neutestamentliche Hoheprieſter hindurchgegangen, so lag diese Auffassung sehr nahe. Sie findet sich auch schon bei den griechischen Interpreten, bei Augustin, Calvin, Beza, Jak. und Ludw. Cappellus, Grotius, desgleichen bei den meisten Lutheranern, Hunnius, Gerhard, Bengel, auch bei Katholiken, wie bei Este und Calmet. Ein anderer Grund, welcher zu dieser Auffassung hintrieb, war der, daß wenn sonst vom himmlischen Allerheiligsten die Rede ist, es doch immer nur heißt: εἰςῆλθεν εἰς τὰ ἅγια, wie auch hier V. 12., daß also die σκηνή, durch welche er hindurchging, etwas Anderes seyn müsse. Der letztere Umstand hat auch bewürkt, daß Ausleger, welche σκηνή doch von dem Allerheiligsten verstehen wollten, hier wie 4, 14. zu erweisen versuchten: διά sei = εἰς, s. die Bem. zu jener Stelle (auch der Syrer übersetzt hier so), während Böhme und Schulz übersetzen «vermittelst, vermöge». Der Amerikaner Stuart sagt, daß er, um diese Uebersetzung zu verstehen, vergeblich die deutschen Wörterbücher s. v. «vermittelst» nachgeschlagen habe. Und das ist kein Wunder. Böhme erklärt den Ausdruck so: da doch im Himmel kein Heiliges sei, sondern nur ein Allerheiligstes, so sei Christus vermittelst des ganzen Himmelsgebäudes in das Allerheiligste gekommen. — Gegen die Annahme, daß das Zelt der Leib des Herrn sei, ließ sich nun freilich manches Erhebliche einwenden, zuerst, daß das Prädikat οὐ ταύτης τῆς κτίσεως doch auf eine quäkerische Ansicht vom Körper Christi hinleite, wie sie auch Poiret, Petersen u. A. vertheidigt haben, als wäre derselbe von vorn herein nicht materiell dem der übrigen Menschen gleich gewesen. Hierauf wurde jedoch entgegnet, daß der Ausdruck nur die todten Stoffe, wie Metall und Holz, ausschließen sollte. Wenn ferner die Gegner sich auf 9, 24. beriefen, wo ja der Himmel ausdrücklich τὰ ἀληθινὰ ἅγια heiße, so wurde erwidert, daß dies doch nur gesagt sei, weil das alttestamentliche Zelt ein ἔκτυπον haben müsse. Endlich konnte man mit Grund verlangen, daß jene Interpreten auch 8, 2. die σκηνὴ ἀληθινή für den Leib Christi erklärten. Dies thut jedoch nur Be-

zu.*) — Eine zweite Klasse von Auslegern ist die, welche σκηνή als Bezeichnung der Gemeinde nimmt und zwar in der ecclesia militans, welche ja sonst ein geistiger Tempel, ein geistiges Haus Gottes heißt — die Hütte Davids, Bezeichnung der alten Theokratie, Amos 9, 11., Apg. 15, 16. In der Offb. 21, 3. heißt das verherrlichte Gottesreich eine Hütte Gottes unter den Menschen. Dies die Ansicht von Cajetan, C. a Lapide, Calov, Wolf, Vriemoet, Cramer und vorzüglich wortreich ausgeführt von Blasche in s. Komm. zum Hebräerbr. Th. I. Von allen diesen Interpreten ist indessen nur Corn. a Lapide so konsequent, auch 8, 2. diese Erklärung anzuwenden. — Eine dritte Klasse von Erklärungen begreift mancherlei zum Theil willkührliche Einfälle in sich. Nach Justinian ist die σκηνή die ganze Welt, durch welche hindurch der Erlöser ins Allerheiligste ging. Grotius nahm die Beziehung auf das Universum Kap. 8, 2. an, aber nicht 9, 11. Ambrosius Catharinus will unter der σκηνή den Schooß der virgo deipara verstanden wissen, u. s. w. —

Unter den Neuern ist die Erklärung der σκηνή vom Himmel allgemein geworden. Schon die glossa interlinearis kennt sie, dann Lyra, Bucerus, Zwingli, Schlichting u. A. V. 13. 14. Dieser Satz steht zu dem vorhergehenden nur in korollarischem Verhältnisse, indem er darauf aufmerksam macht, daß sich, wenn man die Verschiedenartigkeit der neutest. und alttest. Opfer betrachtet, die Erwartung einer höhern Würksamkeit von selbst ergebe. Dort Thiere, welche nur äußerlich, daher nur symbolisch fleckenlos, welche sich auch nicht selbst darbringen können, sondern nur von Andern dargebracht werden und nach der gesetzlichen Bestimmung selbst

*) Eine ausführliche Bestreitung jener damals gangbaren Ansicht findet sich in der Abhandlung von Vriemoet de typo personae Christi in tabernaculo non observando, in den miscell. sacr., Lebrij 1740. Wollte man jene Auffassung festhalten, so würde man sie auch fassen in folgender Form vertheidigen können: Gleichwie der Hohepriester im Vorhofe das Opfer schlachtete, und dann durch das Heilige ins Allerheiligste schritt, so hat der Erlöser im Vorhofe der irdischen Welt seinen Leib geopfert und ist dann durch alle verklärte, nicht aus irdischen Elementen erbaute Hütte ins Allerheiligste eingegangen.

nun von der Berührung mit dem physisch Todten reinigen. Hier ein Mensch, welcher innerlich, mithin wesenhaft fleckenlos und dabei nicht bloß Mensch, sondern von der Fülle Gottes erfüllt ist und sich auch nicht bloß von Andern opfern läßt, sondern in vollendeter Liebe vermöge des Gottesgeistes ein ewig wirkendes Selbstopfer vollzieht. Gewiß wird von einem solchen Opfer die höhere Wirkung der innern Schuldtilgung und der Heiligung erwartet werden können. — Der Vf. will die alttestamentlichen Opfer in ihrer Mangelhaftigkeit darstellen, er nennt daher zuerst diejenigen Thiere, welche am Versöhnungstage zur Tilgung der Schuld des Hohenpriesters (περὶ) und des Volks (ὑπὲρ) dargebracht wurden. Indem er aber bereits im Sinne hat, was er nachher von den ἅγια παρὰ sagt, fügt er noch Ein Opfer hinzu, welches speciell zur Reinigung von der Berührung des physisch Todten diente (4 M. 19.), das Opfer der rothen Kuh, deren mit Asche vermischtes Blut diejenigen reinigte, welche das Todte berührt hatten. — Πρός Bezeichnung des Endzweckes, σάρξ das Aeußere und Sinnliche, s. zu V. 10.

Besondere Schwierigkeit hat für die Ausleger die Erklärung des Terminus διὰ πνεύματος αἰωνίου dargeboten. Es ist in neuerer Zeit vorgekommen, daß Ausleger, ihr eigenes Unvermögen zu verstehen durch eine optische Täuschung mit dem des Autors verwechselnd, über den Apostel Paulus klagten, daß er sich wohl selbst nicht verstanden habe, vgl. Rückert zu Röm. 7, 14. Auch bei diesem Ausdrucke des Hebräerbriefs ist einem gewissen Welcker in seiner philologisch-exegetischen Clavis über den Hebräerbrief etwas Aehnliches widerfahren. «Wie aber das Ganze zu übersetzen sei, wage ich nicht zu bestimmen, weil mir keine weitere Erklärung des Vom Verf. vielleicht selbst nicht ganz verstandenen, undeutlich hingeworfenen Ausdrucks genügt.» Es ist wohl schlimm, wenn der Dünkel eines Interpreten der heiligen Schrift seinen eigenen Bankerut für den des Autors ausgiebt. — Wir besitzen über diesen Terminus eine mit Fleiß geschriebene Monographie von dem Holländer Boon Mesch, specimen hermeneuticum inaugurale de loco ad Hebr. 9, 14.

Lugd. Batav. 1819. Leider fehlt es jedoch dieser Schrift an eindringender Kritik, sowie an dem rechten exegetischen Takt. — Zuvörderst ist die Lesart zu untersuchen. ἁγίου findet sich in D von der ersten Hand und außer mehrern Minuskelcodd. in der koptischen, slavischen Uebersetzung, in der Itala, Vulgata, bei Chrysostomus und einigen andern Vätern; während αἰωνίου in A B und D von der zweiten Hand, in der Peschito, Philox., arabischen, armenischen Uebersetzung, bei Athanasius, Theodoret, Theophyl., Oekum. Die äußern Autoritäten sind mithin für αἰωνίου überwiegend, und ebenso sprechen ohne Zweifel die innern Gründe dafür. Es ist sehr erklärlich, daß ἁγίου, ursprünglich als interpretamentum beigeschrieben, in den Text eindrang. Der Konjektur von ἀγνόμωνος von Reiske bedarf es am wenigsten. Neuere Erklärer sind bei dem Ausdruck mit großer Willkühr und Ungenauigkeit verfahren. Nach Rösselt soll πνεῦμα victima bedeuten, und zwar victima Christi, quatenus ea erat omnibus numeris absoluta; nach Döderlein und Storr soll es statum beatissimum bedeuten, oder wie Storr übersetzt: «kraft seines herrlichen Zustandes» u. s. w. Die ältern Erklärer haben im Ganzen das Richtige, indem sie entweder, auch wenn sie αἰωνίου lesen, den heiligen Geist darunter verstehen, wie die griech. Ausleger, Erasmus, Calvin, Bengel; oder die deitas Christi, wie Maja, Aretius, Cappellus, Calov. Beide Auffassungen gehen nämlich in einander über, sobald man, wie die Meisten thun, sagt, πνεῦμα ἅγιον stehe per metonym. causae pro effectu für die Würkungen des heiligen Geistes. Diese Auffassung ist, wenn wir die jüdischen und neutestamentlichen Ansichten über das Göttliche im Messias historisch betrachten, die wahrscheinliche und auch dogmatisch gerechtfertigt, — das Letztere, da der Logos die göttlichen Mittheilungen vermittelt, die Mittheilung selbst aber das πνεῦμα τοῦ θεοῦ ist. Im A. T. und in den Apokryphen ist dieses πνεῦμα τοῦ θεοῦ das Princip alles kosmischen Lebens, und zwar vorwaltend des intellektuellen religiösen Lebens im Menschengeiste; im N. A. nur das Princip des letztern, wiewohl vorzüglich platonisirend-

die Kirchenväter den Umfang des Terminus wieder ausdehnten und das πνεῦμα ἅγιον entweder wie Turrian als das Princip eines zweiten πνεῦμα, τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον, darstellen, oder wie Origenes περὶ ἀρχῶν, Kyrillus Alex., Apollinaris Gazäus, als die Weltseele, s. Mosheim zu Cudworth syst. intellect. p. 658. Der Messias als der Gottmensch muß demnach auch den Geist ohne Maaß besitzen Joh. 3, 34. Nach den Hauptstellen Jes. 11, 2. und 61, 1. wird dann auch von den jüdischen Theologen der Messias als «gesalbt mit dem heiligen Geiste» dargestellt. Dasselbe sagt der Ausdruck der mehr kabbalistischen Schriftsteller, daß die Schechinah in ihm Wohnung mache. In demselben Sinne hieß es bei den Ebioniten — deren Sprachgebrauch hernach wieder von Zinzendorf erneuet ist — der heilige Geist sei die Mutter Christi. Im N. T. wird das πνεῦμα als das Christum erfüllende und beseelende Princip zunächst bezeichnet Luc. 1, 35., bei welcher Stelle schon die Dogmatiker, wie z. B. Baumgarten, mit Recht bemerken, das πνεῦμα ἅγιον sei hier nicht bloß Princip der physischen Zeugung, sondern zugleich geistiger Mittheilung, so daß der Erzeuger also im Erzeugten sich selbst setzt. Ferner gehört hierher das πνεῦμα τοῦ θεοῦ bei der Taufe, sodann Matth. 4, 1. Luc. 4, 14. Matth. 12, 28. Apg. 1, 2. 10, 38. Röm. 1, 4. 1 Tim. 3, 16., vielleicht auch 1 Ptr. 3, 18. Wenn nun das πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ an dieser Stelle das Prädikat αἰώνιον hat, so kann dieses, sobald wir Hebr. 7, 15. 16. 23. flg. vergleichen, durchaus nicht auffallen. Dieses πνεῦμα ist ja nämlich die δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου 7, 16. Der Ausdruck ist hier absichtlich gewählt, wie schon Theophylakt richtig es ausdrückt: ὥστε καὶ τὴν χάριν καὶ τὴν ἀπολύτρωσιν διαιωνίζειν. So viel zur Erklärung des Terminus selbst. — Es fragt sich nun, was es heißen soll, daß der Messias durch diesen ewigen Geist sich selbst darbrachte? Auf den ersten Anblick erscheint die Bemerkung von Oekum., Theophyl., dem Scholiasten bei Matthäi ansprechend: das πνεῦμα sei hier das Antitypon des Feuers, welches die Opfer verzehrte; zumal wenn man bedenkt, daß πῦρ und πνεῦμα ἅγιον sich im N. T. öfters ent-

ſprechen Luc. 3, 16. Marc. 9, 49., indeß ſtellt ſich ſo doch nicht ein rechter Vergleichungspunkt heraus. Wir ziehen es daher vor, den Geiſt als die causa impellens der Opferung zu betrachten, ſo daß der Sinn iſt: Das Seyn Gottes im Erlöſer, inſofern es die vollendete Liebe in ſich ſchloß, war der Antrieb zu der Selbſtdarbringung, und da dieſes Seyn Gottes ein ewiges iſt, ſo iſt auch dieſe vollendete Liebe und mit ihr die Erlöſung — ſpeciell gefaßt unter der Form der Fürbitte — eine ewige, wie dieſes auch Kap. 7. zeigt. Was de Wette in der Abhandlung über die ſymboliſche Lehrart des Hebräerbriefs S. 38. zur Erklärung des Ausſpruches ſagt, iſt zwar an ſich wahr, folgt indeſſen nicht aus der Stelle in unſerm Zuſammenhange. Er ſagt nämlich: «Darin (in dem Ausdrucke: durch den ewigen Geiſt) liegt erſtlich, daß er es auf eine geiſtige Weiſe gethan hat, nicht bloß bildlich für die Anſchauung, ſondern weſentlich für das geiſtige Leben der Menſchen überhaupt; er hat das Gefühl der Schuld und der Schuldentilgung geiſtig ins geiſtige Leben eingeführt und die ſittliche Entwickelung der Menſchheit auf den Punkt gebracht, wo ſie zugleich ihrer Unwürdigkeit und ihrer Würdigkeit, des Zornes und der Gnade Gottes bewußt worden iſt; und weil er es geiſtig vollbracht hat, ſo hat er es zweitens zugleich ewig vollbracht, weil der Geiſt ewig iſt ſeinem innern Weſen nach und unabhängig vom Wechſel der äußern Erſcheinung.» Gerade durch dieſen Ausdruck giebt der Vf. des Hebräerbriefs deutlich zu erkennen, daß ihm noch nicht das äußere Blutvergießen als ſolches in der That Chriſti die Hauptſache iſt, ſondern jener innere Akt der Darbringung, welcher dem äußern vorausgehen mußte, und der in den Reden Chriſti in dem Worte ausgedrückt iſt: ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν Joh. 17, 19. und in unſerm Briefe durch das ἰδοὺ ἥκω, τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεός, τὸ θέλημά σου 10, 7.

Wie überall in unſerm Briefe, ſo iſt auch hier eine weſentliche Bedingung für die Würkſamkeit und Gültigkeit des Opfers Chriſti ſeine Sündloſigkeit. Die Fleckenloſigkeit der altteſtamentlichen Opfer war offenbar ſymboliſch, hier tritt real Fleckenloſigkeit ein;

Die Würkung dieses neutestamentlichen Opfers ist eine zwiefache, und zwar so, daß die zweite eine Folge der ersten ist. Den Begriff von ἔργα νεκρά haben wir schon 6, 1. dahin bestimmt, daß es die Werke sind, denen die Lebenskraft der Gottesliebe fehlt. Unsere Stelle läßt diese Bedeutung noch mehr ins Licht treten. Der Berührung mit dem leiblichen Tode steht gegenüber die Berührung des geistig Todten und an die Stelle der geistig todten Werke soll der Dienst des lebendigen Gottes treten, dem man als Lebendigem auch wieder auf lebendige Weise dienen muß. Auf gleiche Weise wird von Paulus das Leben unter dem A. B. als ein νεκρόν bezeichnet, wenn er Röm. 12, 1. die lebendigen Selbstopfer der Christen den todten Thieropfern gegenüberstellt. Das καθαρίζειν bezeichnet hier den negativen Akt der Schuldtilgung, welcher aber im Bewußtseyn des Vfs. so genau mit dem positiven des neuen Lebens mit dem Versöhner zusammenhängt, daß er sofort als das consequens hiervon den lebendigen Gottesdienst bezeichnet. Aller Wahrscheinlichkeit nach gebraucht der Vf. 10, 22. das ἐῤῥαντισμένοι τ. καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς noch mit Beziehung auf V. 13. hier. Im alten Bunde wurde durch Besprengung mit Wasser der Leib frei von äußerer Befleckung, im neuen Bunde durch ein geistiges Wasser der innere Mensch von innerer Befleckung.

V. 15—22. Christus ist das Bundesopfer des N. T., denn blutig mußte der Neue Bund ebenso wie der Alte versiegelt werden.

V. 15. Den alttestamentlichen Opfern gegenüber war der Tod des Erlösers als neutest. Opfer dargestellt worden. Beiläufig weist der Vf. darauf hin, daß nur durch dieses Opfer die Erlangung der Heilsgüter möglich war. Wer mit Gott in ein Bundesverhältniß tritt, muß nämlich erst geweiht werden, diese Weihe geschieht durch blutige Opfer, denn sie ist ein Akt der Entsündigung, so war es bei dem ersten Bunde der Fall gewesen, welcher durch die παραβάσεις des Volkes gebrochen worden, so mußte denn bei der neuen Bundschließung ein neues Bundesopfer gebracht werden. — Daß dieser Gedanke nur eingeschaltet ist, zeigt V. 24. 25., wo wie-

der auf den Versöhnungsakt am Versöhnungsfeste zurückgegangen wird.

Zur Erläuterung dieses Zwischengedankens ist aber eine Untersuchung über die Bundesopfer erforderlich. V. 19—21. nämlich handelt, wie es scheint, von Bundesopfern, durch welche der A. B. befestigt wurde, und V. 15. scheint ebenso den Tod des neutestamentlichen Mittlers als ein Bundesopfer darzustellen. Auch Matth. 26, 28. scheint τὸ αἷμα τὸ τῆς καινῆς διαθήκης auf ein Bundesopfer zu deuten. Dieser Annahme stehen nun aber wieder Schwierigkeiten im Wege und zwar vornehmlich die, daß bei Begründung des A. B. des dem Bundesopfer ganz eigenthümlichen Ritus des Durchgehens durch die zertheilten Opferthiere (1 M. 15, 10) nicht gedacht wird. Ueberhaupt aber ist diese Materie noch nicht genau geprüft worden. Denn auch in der Auslegung von Matth. 26, 28. differiren die Ausleger. Die Aelteren nehmen dort meistens διαθήκη in der Bedeutung Testament und kommen daher gar nicht auf die Frage, ob der Tod Christi als Bundesopfer zu denken sei. Die Neueren verbinden entweder die Beziehung auf Testament und auf Bund, oder sie betrachten nach jener Stelle zugleich den Tod als Bundes- und Sühnopfer. Paulus und Usteri (in der 4. Aufl.) denken ausschließlich an ein Bundesopfer, Olshausen ausschließlich an ein Sühnopfer. — Nach 1 Mos. 15. und Jerem. 34, 18. gehört zu einem Bundesopfer wesentlich der Ritus, daß die Bundschließenden durch die in zwei Hälften getheilten, geschlachteten Thiere hindurchgehen. Als Bedeutung dieses Ritus hat Klaiber angenommen: «wie die zwei Theile des Opferthiers eine Einheit bilden, so sollen es auch die Bundschließenden»; diese und andere Hypothesen müssen jedoch gegen die historische Tradition zurückstehen, nach welcher der Ritus anzeigen soll, daß der bundbrüchige Theil das Schicksal des Opferthiers über sich ergehen lassen wolle, welche Angabe um so wahrscheinlicher wird, wenn wir die verwandten Ritus anderer Völker bei Eidesablegungen berücksichtigen, vergl. Michaelis in der Erklärung des Hebräerbriefs Anm. 209. Bleiben wir nun ausschließlich hierbei stehen, so fände hier überhaupt kein Opfer, d. h. keine Darbrin-

gung für Gott statt, sondern eine symbolische Handlung. Vergleichen wir indessen die unter Heiden und Juden bei Eidleistungen und Einweihungen gewöhnlichen (2 M. 29. 3 M. 8.) — die heidnischen Schweden brachten auch bei der Schließung von Ehen Opfer — so wird es höchst wahrscheinlich, daß jene geschlachteten Thiere zugleich Gaben an die Gottheit waren, durch welche über das eingegangene Verhältniß der Segen derselben herabgerufen und dadurch das Verhältniß selbst festgemacht werden sollte. Ob nun aber die 2 Mos. 24. bei Stiftung des Bundes dargebrachten Opfer Bundesopfer sind? Der erwähnte eigenthümliche Ritus findet dort nicht statt. Zwar ist von Jahn die Meinung aufgestellt worden, er sei nur zufällig übergangen, welche Ansicht er durch Berufung auf den eigenthümlichen Ausdruck 5 Mos. 29, 11. לְעָבְרְךָ בִּבְרִית zu unterstützen sucht, Archäologie Thl. 3. S. 398. Es ist indessen von Gesenius mit Scharfsinn darauf verwiesen worden, daß Micha 2, 13. den Uebergang von der Bedeutung «übergehen» oder «durchgehen» zu der «eingehen» darthue. Indessen findet sich bei der Bundsstiftung ein Ritus, welcher, wie es scheint, dieselbe Bedeutung hat: das Vertheilen des Bluts in zwei gleiche Hälften und das Besprengen einerseits des die Gottheit repräsentirenden Altars, andererseits des Volks. Auf der andern Seite werden jene Opfer זְבָחִים und שְׁלָמִים genannt 2 Mos. 24, 6., so daß man an Friedensopfer zu denken hätte; auch folgt darauf die an die Friedensopfer sich anschließende Mahlzeit; ferner müssen wir gestehen, daß wenn der Ritus der Bundesopfer stattfand, sei es auch modificirt, sich keine rechte Anwendung auf den Tod Christi ergeben will; wollte man nämlich mit Michaelis sagen: «das Blut Christi zeigt in seinem eigenen Beispiele, welche Strafe dem Uebertreter bevorstehe», so wäre zu erwiedern, daß ja nach dem N. T. der Erlöser die Strafe der Uebertreter nicht nur eventuell angedeutet hat, sondern wirklich erlitten. Besonders wenn man die in unserm Briefe gezogene Parallele jener Opfer mit dem Christi im Auge hat, möchte man jene Opfer lieber als Sühnopfer betrachten, namentlich hat Lindner in seiner Schrift die Lehre vom Abendmahl, S. 482. und vor ihm

schon Cramer die Ansicht aufgestellt, es sei ein Sühnopfer gewesen zur Tilgung der vor der Bundschließung begangenen Sünden, damit nun der Bund fest sei. Diese sinnreiche Ansicht scheint durch den Ausdruck, welchen unser Brief von dem Tode Christi gebraucht, er sei εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων geschehen, unterstützt zu werden. Dennoch werden wir durch die ausdrückliche Erwähnung der Friedensopfer und der damit verbundenen Mahlzeit verhindert, auf diese Meinung einzugehen. Unter diesen Umständen bleibt unserer Ansicht nach nur die Wahl zwischen einer dreifachen Auskunft: 1) entweder muß man mit Kuinöl u. A. sagen, unser Vers. habe die Brandopfer als Sühnopfer betrachtet, in welchem Falle dann keine Schwierigkeit bliebe. Allerdings wird Beilage II. zeigen, daß sie eine Art Sühnopfer waren. Allein hier neben die Friedensopfer gestellt, darf man doch diese Beziehung nicht so streng hervorheben. 2) Oder man muß mit Grotius u. A. sagen, der Vf. habe hier wie in andern Stücken die mosaische Relation aus der Tradition ergänzt, und daher die Böcke erwähnt, welche dem Sühnopfer eigenthümlich sind, und somit auch würklich die Einweihungsopfer als Sühnopfer angesehen. 3) Oder man betrachtet die Opfer als zu der Klasse gehörig, welche bei Eidleistungen und Weihen gebracht wurden. Als Opfer der Weihe werden sie ausdrücklich durch das Verbum ἐγκαινίζειν bezeichnet. Beide Theile werden mit diesem Blute besprengt, um die wechselseitige Beziehung beider zu dem Bunde auszudrücken. In einer solchen Weihung lag nun aber auch eine Reinigung, wie denn beide Begriffe überhaupt zusammenfallen. Durch diesen Bund nämlich wurde das Volk seinem früher Gott entfremdeten Zustande enthoben und zu einem priesterlichen Volke gemacht 2 Mos. 19, 6. In Beziehung hierauf wird denn auch jenem Blute eine reinigende Kraft zugeschrieben. Durch diese vermittelnde Idee leitet unser Vf. den Begriff jener Bundesopfer, welche zur Klasse der Friedensopfer gehören, in den der Sühnopfer über, und kann nun den Tod Christi unter dem zwiefachen Gesichtspunkte betrachten, einmal, daß durch denselben der neue Bund geweiht und bestätigt worden, sodann, daß

der frühere ſündliche Zuſtand durch dieſen neuen Bund aufgehoben worden, welches beides denn auch wieder innig zuſammenhängt.

Noch eine andere Unterſuchung liegt uns indeß ob, ehe wir an eine Erklärung des Einzelnen in dieſem Abſchnitte gehen können. Es iſt nämlich die Frage: ob διαθηκη durch dieſen Abſchnitt hindurch dieſelbe Bedeutung bewahre, welche in dem vorhergehenden, namentlich im achten Kapitel, ſtattfindet, oder ob in V. 15—21., oder, was Andere behaupten, wenigſtens V. 16. 17. die Bedeutung Teſtament ſtattfindet. Von den ältern Interpreten haben Viele das Intereſſe, überall wo der neue Bund den Namen διαθηκη hat, dieſem die Bedeutung Teſtament zu vindiciren. Katholiſche und beſonders lutheriſche Interpreten ſtützten ſich hierbei vorzüglich auf die Einſetzungsworte des Abendmahls. Es giebt fünf requisita testamenti: 1) testator, 2) heredes, 3) bona, 4) testes, 5) sigilla — dies Alles, ſagte man, kommt hier zuſammen, um darzuthun, daß wir ein eigentliches Teſtament vor uns haben. Selbſt Erasmus ſagt zu Matth. 26, 28.: testamentum, quod condunt morituri. Viel hat zu dieſer Anſicht ohne Zweifel beigetragen, daß die Vulg. und an ſie ſich anſchließend auch Luther überall Teſtament überſetzten. Der Letzte, welcher in der größten Ausdehnung dieſe Ueberſetzung beibehalten, und auch Kap. 8. durchgängig feſthielt, war Chr. Schmid; der ſie am eifrigſten beſtritt, war Michaelis, welcher in der Handgreiflichkeit ſeiner Manier ſeinen Gegnern zu Gemüthe führt: «Man ſtelle ſich vor, wir kämen zu Einem und ſähen Blut auf deſſen Zimmer, und auf Befragen: woher das Blut käme, antwortete er uns: es iſt Teſtamentsblut, mein Vater hat eben ſeinen letzten Willen gemacht — würden wir nicht denken, er rede irre?»*) Mehrere beſchrän-

*) Einige wie Juſtinian wollten ſogar das hebr. בְּרִית bei der moſaiſchen Geſetzgebung ausſchließlich in der Bedeutung Teſtament genommen wiſſen. Die neueren Interpreten haben dagegen das Inſtitut der Teſtamente bei den Hebräern völlig geläugnet, am ſtärkſten ſpricht dagegen, obwohl keineswegs mit befriedigenden Gründen, die unter dem praes. des gelehrten Rau gehaltene Diſſ. de testamenti factione He-

ken dagegen die Bedeutung Teſtament in unſerm Briefe auf V. 15—20.; bei weitem die Meiſten aber nehmen dieſe Bedeutung im ganzen N. T. nur hier V. 16. und 17. an, oder auch — wiewohl mit Unrecht — Gal. 3, 17.

Findet V. 16. u. 17. die Bedeutung Teſtament ſtatt, ſo haben wir hier ein Wortſpiel, indem der Vf. plötzlich das griechiſche Wort διαθήκη in der damals gangbaren Bedeutung testamentum braucht. Wortſpiele, ſobald ſie nur auf innerer Wahrheit beruhn, dürfen uns bei den heiligen Schriftſtellern nicht anſtößig ſeyn. Wie ſinnreich iſt z. B. der Doppelſinn, in welchem Paulus νόμος Röm. 3, 27. 8, 2. gebraucht, oder die Amphibolie von ἡμέρα Röm. 13, 12. Beruht (ſ. jedoch zu 11, 16.), nicht der Beweis Chriſti für die Auferſtehung Matth. 22, 32. auf der Doppelſinnigkeit des Genitivverhältniſſes in der Formel ὁ θεὸς Ἀβραάμ, «der welcher ſich des Abrahams angenommen hat», und «der welcher zu ihm in lebendigem Verhältniſſe ſteht»? Philo hat gerade auch das Wort διαθήκη in ein und derſelben Stelle mit der Amphibolie gebraucht, welche bei unſerm Verf. ſtattzufinden ſcheint, de nom. mutat. p. 1042. Jener calembourg, nach welchem der von Gellius getadelte Sulpicius testamentum von testatio mentis ableitete, kehrt bei den Rabbinen wieder, wenn ſie דיתיקי erklären דא תהי קיים «das ſoll feſt ſeyn». — Die Verheißungen des N. B. ließen ſich ja auch als ein testamentum Christi auffaſſen. Der Teſtator wäre dann er ſelbſt, welcher ſeines Vaters Güter vertheilt, nach Luc. 22, 29. κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ. Wollte man noch genauer das Bild an die Sache anlehnen, ſo könnte man auch gemäß der

braeis veteribus ignota 1760. Dies iſt ebenfalls zu weit gegangen. Allerdings war das Erbrecht für liegende Güter ſo bei den Hebräern geordnet, daß beſondere, willkührliche Verordnungen dadurch ausgeſchloſſen waren. Allein der Widerwille, den die germaniſchen Stämme dagegen hatten, daß das Individuum über ſeinen Tod hinaus in der Gemeinde über das Seinige ſchalte, findet ſich bei den Orientalen nicht. Die alten Araber hatten das Inſtitut; die Stellen, welche Michaelis im moſ. Recht Thl. 2. §. 80. anführt, bezeugen es auch für die Hebräer. Grotius de iure belli et pacis l. 2. c. 6. beruft ſich auch auf 5 Moſ. 21, 16. Sir. 33, 25.

Verordnung der zwölf Tafeln sagen, daß Christus der emtor familiae sei (Sueton Nero c. 4.) und insofern der μεσίτης der übrigen Erben. Freilich wird diese Darstellung der Sache immer manches Unpassende haben, vorzüglich dies: Das Testament setzt den Erben in Besitz, insofern der Erblasser abtritt und der heres sein successor ist, und dieser Besitz ist dann der festeste, weil der Erblasser seinen einmal erklärten Willen nicht mehr abändern kann. Hier aber ist der Erblasser der ewig Lebende, welcher nur über geistige Güter disponirt, auch bleibt ihm das ganze Eigenthum, er ist κληρονόμος schlechthin, s. zu 1, 2., die Seinigen erhalten nur Theil daran, insofern sie mit ihm leben. Was indessen noch mehr als diese Inkoncinnität der Vergleichung bedenklich macht, in den zwei Versen eine veränderte Bedeutung von διαθήκη anzunehmen, ist dies, daß dann der Zusammenhang so auffallend unterbrochen wird. Nicht nur, daß V. 19. den V. 15. begonnenen Gedanken weiter fortführt, welcher nun von einem fremdartigen Zwischengedanken ganz unterbrochen würde, sondern auch in V. 18. schließt sich doch οὐδὲ ἡ πρώτη so genau an, daß man sich beinahe unweigerlich genöthigt sähe, auch V. 20. διαθήκη als Testament zu nehmen, in welchem Falle man es dann auch V. 15. thun müßte. Nimmt man nun, wie z. B. Chrysostomus thut, durchweg die Bedeutung testamentum an, indem man sagt, die Opferthiere des A. B. waren auch μεσίται, insofern sie Typen Christi waren, so ist zu entgegnen, daß doch V. 19. 20. bloß von dem Blute der Thiere spricht, insofern es weiht, nicht aber insofern eine Nachlassenschaft erlangt wird, und Michaelis fragt: «ob denn etwa die Juden hätten Erben der Ochsen und Böcke werden sollen?» So hat denn also jene Auffassung doch nicht geringe Schwierigkeiten, in Erwägung deren man es wenigstens gerechtfertigt finden muß, wenn der Ausleger versucht, auch V. 16. 17. διαθήκη in dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen. Einen Mittelweg hat Limborch und unabhängig von ihm Medhurst eingeschlagen, der letztere in der bibl. Hagana t. II. p. 533., wonach beide

Bedeutungen zugleich festzuhalten seien. Für die Bedeutung Bund hat aber besonders Michaelis seine Stimme erhoben, wiewohl aus einem secundären Interesse, um nämlich dem Wortspiele zu entgehen, welches für die ursprüngliche griechische Abfassung des Briefes sprechen würde; wie oben S. 73. in der Anm. gesagt wurde, so hätte er nicht einmal nöthig gehabt, um dieses Zweckes willen von der hergebrachten Erklärung abzuweichen. An ihn hat sich nun aber seitdem Niemand angeschlossen als Steudel, in der von ihm herausgegebenen Tübinger Zeitschrift Jahrg. 1828. St. 1. und auch neuerdings in seiner Glaubenslehre S. 261. 411. Wenn unter den unzähligen Auslegern unsers Briefes nur so sehr Wenige es versucht haben, die Bedeutung Bund zu vindiciren, so könnte schon dieses als ein starkes Argument gegen die Richtigkeit derselben erscheinen, allein daß unter den ältern Erklärern diese Auffassung sich nicht findet, ist gewiß zum großen Theile dem Umstande zuzuschreiben, daß die Annahme der Bedeutung Testament als die orthodoxere erschien. Zweierlei Umstände waren es, welche der Bedeutung Bund in V. 16. u. 17. durchaus entgegen zu seyn schienen: 1) ὁ διαθέμενος müßte alsdann das Opferthier bezeichnen, 2) ἐπὶ νεκροῖς müßte erklärt werden «über, bei geschlachteten Opferthieren». Allerdings ist beides schwierig, allein es scheint mir doch, daß diese Schwierigkeiten, mit der zusammengehalten, welche auf der andern Seite aus der Unterbrechung des Zusammenhangs hervorgeht, nicht größer als diese sind. Insofern ein Opferthier den Bund ratificirt, sagen wir auch im Deutschen, es stiftet ihn, warum sollte nicht auch dem Wort im Griechischen so sagen können? Freilich scheint nun dieser Auffassung das masc. entgegen zu seyn. Allein wie, wenn der Vf. das Opferthier personificirte und als μεσίτης betrachtete? Konnte er nicht dieses um so eher, da eben beim neuen Bunde ein Mensch die Stelle des Opferthiers vertrat? Und was ἐπὶ νεκροῖς betrifft, so bezeichnet ὁ νεκρός allerdings im Griechischen wie im Deutschen, als Subst. gebraucht, nur menschliche Todte, Leichname von Menschen, s. Blomfield ad Septem c. Th. v. 1015. Allein warum will man es nicht

als neutr. nehmen, so daß es Leichname überhaupt bedeutet, sei es von Menschen, sei es von Thieren? Gerade in der späteren Gräcität wurde τὸ νεκρόν auch im Sinne von τὸ σῶμα gebraucht (welches ebenfalls erst bei den οἱ ὕστερον vorkommt), z. B. τὸ νεκρὸν τοῦ Φιλίππου Plutarch vita Dionis c. 35., τὰ νεκρὰ τ. θυγατέρων Plutarch narr. amat. 3. 73. s. Thomas M. ed. Bern. p. 766., Phrynichus ed. Lobeck p. 376. Ἐπί geht aber dann wie 7, 11. in die konditionale Bedeutung über: «unter der Bedingung, daß geschlachtete Opfer da seien». So gefaßt steht V. 16. u. 17. in genauem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, wie mit dem Nachfolgenden: «Bundschließungen erfordern Opfer».

Nun zum Einzelnen in V. 15. In dieser Stelle und Röm. 3, 25. hat die Meinung Löfflers, daß das N. T. nur von einer Sündenvergebung vor der Bekehrung wisse, welche Reiche aufs Neue als die unwiderleglich richtige in Schutz genommen, ihr praesidium gefunden. Röm. 3, 25. ist indeß nur dies ausgesprochen: da die früheren Sünden wie unbeachtet vor Gott erschienen wären, so habe jetzt die Strafgerechtigkeit sich offenbart. Hierdurch ist noch nicht ausgeschlossen, daß das Opfer Christi auch andere Zwecke habe. Viel eher kann auf unsere Stelle provocirt werden, welcher indeß Reiche nur vorübergehend Erwähnung gethan hat. Allein der Zusammenhang zeigt, daß auch hier jene Folgerung willkührlich ist. Was ist nämlich Absicht des Vfs.? Zu zeigen, daß der erste Bund die Sünde nicht wahrhaft sühnen konnte. So hatte er denn auch in diesem Zusammenhange nur der unter dem ersten Bunde geschehenen Uebertretungen zu gedenken. Gerade aber, wenn er zeigt, daß durch das Opfer Christi die Gläubigen ein für allemal von der συνειδήσις πονηρά gereinigt sind (10, 2. 14. 23.), daß Christi Erlösung eine ewig gültige sei (9, 12.), so liegt darin, daß ihre Kraft auch auf alle Sünde der Christen sich erstrecke, vgl. 1 Joh. 2, 1. Daß unser Ausspruch nicht mit Röm. 3, 26. in Widerspruch stehe, bemerkt de Wette in s. Kommentor zu Röm. 3, 26. — Es frägt sich, ob der Gen. τῆς αἰωνίου κλήρου. mit κεκλημένοι zu verbinden und

dieſes Part. adjektiviſch zu nehmen ſei, wie der Syrer und die latein. Ueberſetzung gethan hat (3, 1.), oder, wie Luther ſeit der Ausgabe von 1530 — in den vorhergehenden folgt er der Vulg. — und die Neueren, mit dem Verbum λάβωσιν. Da unſer Verf. die Hauptbegriffe zu rhetoriſchen Zwecke in pausa zu ſtellen pflegt (7, 4. 22.), ſo iſt das letztere vorzuziehen. Ἐπαγγελία wie 6, 12. 17. 10, 36. 11, 33 konkret zu faſſen «das verheißene Gut».

V. 16. 17. Was die Bedeutung von φέρεσθαι an dieſer Stelle betrifft, ſo wird man Valckenaers Urtheil unterſchreiben müſſen: intercedendi notio, quam versio latina interprete Beza adoptavit, vix poterit affirmari testimoniis scriptorjs antiqui; und auch bei ſpätern Schriftſtellern habe ich keine direkten Belege dafür gefunden, daß φέρεσθαι geradezu wie γίγνεσθαι gebraucht werde. Zwar kommt φέρεται in mehrern Verbindungen vor, wo man überſetzt: est, exstat, versatur, ſo bei Dio Kaſſius: ἐν τεταραγμένοις πράγμασι φερόμενοι p. 171, 79, ed. Rein.; φέρεσθαι ἐν ἀρχαῖς bei Plutarch II. 724. ed. Oxon.; τὰ φερόμενα (ἐν τόπῳ τινὶ γραφῆς) bei Theodoret Op. II. 1347.; allein weder dieſe Stellen noch 1 Ptr. 1, 9. können zum Beweiſe dienen. Verlaſſen wir nun dieſe in neueſter Zeit durch Schulz, Böhme wieder verbreitete Erklärung, ſo bleibt die Wahl zwiſchen der von Hammond und Elsner vertheidigten juridiſchen Bedeutung: afferri coram judicibus und der von Bretſchneider angenommenen: sermone ferri i. e. constare.*) Keinesfalls aber iſt die von Kuinöl aus Carpzov angegebene Bedeutung „insequi“ zu billigen, welche aus einer falſchen Erklärung oder Lesart einer Stelle des Philo abgeleitet worden iſt. — Μήποτε hat nach der Vulgata auch Luther falſch überſetzt: «noch nicht», und auffallender Weiſe hat auch Böhme dieſes Verſehen begangen; von Meyer hat dieſen Fehler Luthers nicht berichtigt.

V. 18—20. Λαλεῖν wie 1, 1. Der in der altteſtamentlichen Stelle 2 Moſ. 24. beſchriebene Akt der Bundes-

*) Bei den Lateinern war palam est de aliquo euphemiſtiſche Formel für mortuus est, Bremi zu Sueton Nero c. 8.

ftung wird von dem Verf. mit Nebenumständen erwähnt, elche im A. T. nicht miterwähnt sind: das Blut der Böcke, s Wasser, durch welches das Blut flüssig gemacht wurde, e rothe Wolle und der Sprengel, das Besprengen des Ge- zbuches. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind diese Details Er- nzungen, welche entweder auf subjektiver Konjektur der Schrift- lehrten oder auf geschichtlicher Ueberlieferung ruhten. Aehn- h verhält es sich im 21. V., wo Josephus mit der Tra- ion des Vfs. übereinstimmt. Das Bedenken, daß infon- rheit die Besprengung der Gesetzrolle im A. T. nicht er- ähnt wird, hat mehrere verleitet, βιβλίον noch mit λαβών verbinden, Erasmus, Bengel und selbst Knapp haben Komma hinter βιβλίον gesetzt, so auch der armenische d koptische Uebersetzer. Bei dieser Annahme bleibt indeß um etwas Anderes übrig, als mit Colomesius das καὶ r ἐῤῥάντισε zu streichen, denn die ingeniöse Aushülfe Ben- ls ist doch unzulässig. Es ist aber auch die Besprengung Bundesrolle sowohl an sich als für die Zwecke des Verfs. passend, daß man schon deshalb eine andere Auffassung fgeben muß. Die Bundesrolle repräsentirt die Gottheit als einen bundschließenden Theil. Ueber ἐράντισε statt ἐρ- ντισε s. S. 127.

V. 21. 22. Zunächst hatte der Vf. nur zeigen wollen, ß der Bundesakt durch Blutvergießen befestigt worden sei, s führt ihn weiter, zu zeigen, daß auch außerdem das Blut Weihen und zu Sühnungen so viel gebraucht worden sei. der Stelle 2 Mos. 40., wo die Einweihung der Hütte er- lt wird, wird der Besprengung derselben mit Blut keine wähnung gethan. Daß indessen die Tradition auch dieses ichtete, sehen wir aus Josephus antiqq. 3, 8, 6. Carp- v drückt seine Verwunderung aus, daß Grotius, Cle- tus, Mangey bei der Gelegenheit nicht auch die Stelle s Philo erwähnen, de vita Mosis l. III. pag. 676., essen wird dort nur die Besprengung der Priester und er Kleider mit einer Mischung von Blut und Oel, nicht er der Besprengung des Tempels und seiner Geräthe be- htet, was jedoch insofern hier angeführt werden kann, als

dieſes Part. adjektiviſch zu nehmen ſei, wie der Syrer und die latein. Ueberſetzung gethan hat (3, 1.), oder, wie Luther ſeit der Ausgabe von 1530 — in den vorhergehenden folgt er der Vulg. — und die Neueren, mit dem Verbum λάβωσιν. Da unſer Verf. die Hauptbegriffe zu rhetoriſchem Zwecke in pausa zu ſtellen pflegt (7, 4. 22.), ſo iſt das letztere vorzuziehen. Ἐπαγγελία wie 6, 12. 17. 10, 36. 11, 33. konkret zu faſſen «das verheißene Gut».

V. 16. 17. Was die Bedeutung von φέρεσθαι an dieſer Stelle betrifft, ſo wird man Valckenaers Urtheil unterſchreiben müſſen: intercedendi notio, quam versio latina interprete Beza adoptavit, vix poterit affirmari testimoniis scriptorjs antiqui; und auch bei ſpätern Schriftſtellern habe ich keine direkten Belege dafür gefunden, daß φέρεσθαι geradezu wie γίγνεσθαι gebraucht werde. Zwar kommt φέρεται in mehrern Verbindungen vor, wo man überſetzt: est, exstat, versatur, ſo bei Dio Kaſſius: ἐν τεταραγμένοις πράγμασι φερόμενοι p. 171, 79. ed. Rein.; φέρεσθαι ἐν ἀρχαῖς bei Plutarch II. 724. ed. Oxon.; τὰ φερόμενα (ἐν τόπῳ τινὶ γραφῆς) bei Theodoret Op. II. 1347.; allein weder dieſe Stellen noch 1 Ptr. 1, 9. können zum Beweiſe dienen. Verlaſſen wir nun dieſe in neueſter Zeit durch Schulz, Böhme wieder verbreitete Erklärung, ſo bleibt die Wahl zwiſchen der von Hammond und Elsner vertheidigten juridiſchen Bedeutung: afferri coram judicibus und der von Bretſchneider angenommenen: sermone ferri i. e. constare.*) Keines falls aber iſt die von Kuinöl aus Carpzov angegebene Bedeutung „insequi“ zu billigen, welche aus einer falſchen Erklärung oder Lesart einer Stelle des Philo abgeleitet worden iſt. — Μήποτε hat nach der Vulgata auch Luther falſch überſetzt: «noch nicht», und auffallender Weiſe hat auch Böhme dieſes Verſehen begangen; von Meyer hat dieſen Fehler Luthers nicht berichtigt.

V. 18—20. Λαλεῖν wie 1, 1. Der in der altteſtamentlichen Stelle 2 Moſ. 24. beſchriebene Akt der Bundes-

*) Bei den Lateinern war palam est de aliquo euphemiſtiſche Formel für mortuus est, Bremi zu Sueton Nero c. 8.

stiftung wird von dem Verf. mit Nebenumständen erwähnt, welche im A. T. nicht miterwähnt sind: das Blut der Böcke, das Wasser, durch welches das Blut flüssig gemacht wurde, die rothe Wolle und der Sprengel, das Besprengen des Gesetzbuches. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind diese Details Ergänzungen, welche entweder auf subjektiver Konjektur der Schriftgelehrten oder auf geschichtlicher Ueberlieferung ruhten. Aehnlich verhält es sich im 21. V., wo Josephus mit der Tradition des Vfs. übereinstimmt. Das Bedenken, daß insonderheit die Besprengung der Gesetzrolle im A. T. nicht erwähnt wird, hat mehrere verleitet, βιβλίον noch mit λαβών zu verbinden, Erasmus, Bengel und selbst Knapp haben ein Komma hinter βιβλίον gesetzt, so auch der armenische und koptische Uebersetzer. Bei dieser Annahme bleibt indeß kaum etwas Anderes übrig, als mit Colomesius das καὶ vor ἐῤῥάντισε zu streichen, denn die ingeniöse Aushülfe Bengels ist doch unzulässig. Es ist aber auch die Besprengung der Bundesrolle sowohl an sich als für die Zwecke des Verfs. so passend, daß man schon deshalb eine andere Auffassung aufgeben muß. Die Bundesrolle repräsentirt die Gottheit als den einen bundschließenden Theil. Ueber ἐράντισε statt ἐραντίσας s. S. 127.

V. 21. 22. Zunächst hatte der Vf. nur zeigen wollen, daß der Bundesakt durch Blutvergießen befestigt worden sei, dies führt ihn weiter, zu zeigen, daß auch außerdem das Blut zu Weihen und zu Sühnungen so viel gebraucht worden sei. In der Stelle 2 Mos. 40., wo die Einweihung der Hütte erzählt wird, wird der Besprengung derselben mit Blut keine Erwähnung gethan. Daß indessen die Tradition auch dieses berichtete, sehen wir aus Josephus antiqq. 3, 8, 6. Carpzov drückt seine Verwunderung aus, daß Grotius, Clericus, Mangey bei der Gelegenheit nicht auch die Stelle aus Philo erwähnen, de vita Mosis l. III. pag. 676., indessen wird dort nur die Besprengung der Priester und ihrer Kleider mit einer Mischung von Blut und Oel, nicht aber der Besprengung des Tempels und seiner Geräthe berichtet, was jedoch insofern hier angeführt werden kann, als

2 Mos. 40. auch in dieser Hinsicht nur von der Salbung spricht, ohne des Bluts zu gedenken. Σχεδόν gehört zu πάντα; schon 1, 6. hatten wir eine solche Trajektion des Adverbii, hier scheint sie nicht Negligenz zu seyn, sondern das σχεδόν ist vorangeschickt, um es gleichsam mehr zu verbergen und πάντα mehr hervortreten zu lassen. So bemerkt d'Orville ad Chariton. p. 304., wo er so gründlich über die Synchysis spricht, daß in der Stelle des Lykurgus in Leocr. c. 18.: φανεῖσθε ἐπὶ τοῖς μᾶλλον μικροῖς ὀργιζόμενοι nichts in der Wortstellung zu ändern sei, orator (enim) cavens aperte Atheniensi populo convicium facere, quasi ἐπὶ μικροῖς ὀργιζομένῳ, conturbavit verba, illud μᾶλλον quasi occultans. — Καθαρίζειν umfaßt den Begriff des Weihens und Entsündigens, wie denn auch das Erstere das Letztere in gewissem Grade mit in sich begreift. — Auffallenderweise wird von ältern und neuern Theologen diese Stelle als ein dictum probans gegen diejenigen gebraucht, welche die Möglichkeit einer andern Erlösung als durch den blutigen Tod Jesu vertheidigt haben. Vgl. z. B. die Hessischen Hebopfer, Thl. 1. S. 1065. gegen Arndt, der in seinem wahren Christenthum B. 2. Kap. 36. sich eben so ausgesprochen hatte. Allerdings deutet der Zusammenhang unsers Kapitels auf die Unmöglichkeit einer andern Erlösung, nur hätte man sich nicht auf V. 21. als ein dictum probans berufen sollen, da dieser nur von dem spricht, was im A. B. stattfand. Uebrigens ist noch zu bemerken, daß das ἐχχέειν sich nicht auf das Blutvergießen beim Schlachten bezieht, sondern auf das Ausgießen am Altare (ἐχχέειν auch für זָרַק in den LXX. 2 Kg. 16, 15.), denn dies Ausgießen war «die Wurzel, das Hauptstück des Opfers», עִקַּר זְבָחִים, s. Reland antiqu. p. 3. §. 22.

V. 23—28. An die Stelle jener irdischen Sühnung durch den Tod oft wiederholter thierischer Opfer ist die himmlische Sühnung durch den Einen, ein für alle Mal würksamen, Tod des ächten Hohenpriesters getreten.

V. 23. Der Vers. blickt auf den ganzen Abschnitt bis auf V. 13. zurück und versteht unter dem ταῦτα die mannichfaltigen erwähnten Arten der Reinigung. Das Neutrum des

Demonstrativs bezeichnet nämlich auch die Gattung, die Sorte, Bernhardy's Syntax S. 281., woher sich denn auch bei den Griechen der Nebenbegriff des Verächtlichen daran knüpft, welchen Manche bei dem ταῦτα 1 Kor. 6, 11. angenommen haben und den man allenfalls auch hier versucht seyn könnte anzunehmen. Schon vermöge dieser Rückbeziehung auf die verschiedenen Gattungen der blutigen Reinigungen wird man bei τὰ ὑποδείγματα nicht bloß an die V. 21. erwähnte σκηνή denken können, und daher auch nicht bei τὰ ἐπουράνια bloß an den himmlischen Tempel, aber auch der Plural τὰ ὑποδείγματα zeigt, daß der Vf. Verschiedenartiges dabei im Sinne hatte: den Bundesschluß, die Hütte, das Geräth derselben, vielleicht auch die Priester; dem gegenüber würden nun τὰ ἐπουράνια auch auf Verschiedenes sich beziehen müssen, und doch läßt sich nichts Anderes namhaft machen, als eben jener himmlische Tempel. Eine blutige Weihung desselben erscheint aber auch unpassend; dazu kommt, daß in den folgenden Versen sofort wieder übergegangen wird zu dem von Christo vollbrachten Sühnopfer, daß mithin dem Verf. das auf neutestamentlichem Gebiete zu Reinigende oder zu Weihende doch nur die Sünder gewesen sind. Man wird daher den Ausdruck lax nehmen müssen in dem Sinne: auf dem himmlischen d. i. realen Gebiete treten höhere Opfer ein und der Plural ist ex antithesi gesetzt.

V. 24. Vgl. S. 297., zu V. 8. — zu Kap. 8. am Anfange und zu 7, 25.

V. 25. 26. Vgl. zu V. 11. 12. Es steht sich gegenüber ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ und διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ, (κατ' ἐνιαυτόν) πολλάκις und ἅπαξ, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου und ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων. Mit großem Unrecht hat Griesbach und nach ihm Knapp, Vater, nach dem Vorgange der Aelteren die Parenthese bei dem Satze ἐπεὶ ἔδει κτλ. beibehalten, ebensowohl hätte man sie dann auch bei dem ἐπεί K. 10, 2. setzen können. Der Gegensatz von πολλάκις und ἅπαξ, von συντελείᾳ τῶν αἰώνων und καταβολὴ κόσμου, so wie auch das νῦν δὲ zeigt den Fortschritt der Rede an.*)

*) Der mit dem Größten das Kleinste umfassende Bengel hat die

Επεί, wo wir sonst übersetzen, behält immer seine gewöhnliche Bedeutung «weil», indem nur hinzuzudenken ist: «wenn es sich anders verhielte», vgl. 10, 2. *Ἄν* nach *ὅδε* ist nicht nothwendig, ungeachtet der Satz hypothetisch ist, es findet derselbe Unterschied statt, wie zwischen: «wenn es sich so verhielt, mußtest du sagen» und «hättest du sagen müssen», das erstere ist stärker, so auch bei Demosthenes, s. Schäfer Appar. I. p. 549. Ueber *ἅπαξ* s. zu 7, 27. — Ueber *συντελεία τῶν αἰώνων* s. zu 1, 1. — Ueber *διὰ τῆς θυσίας* s. zu V. 12.

V. 27. 28. An den Gedanken, daß der Erlöser nur Einmal erschienen, knüpft sich die Erinnerung, daß ja doch eine zweite Erscheinung noch erwartet wird. Diese Wahrheit spricht der Verf. so aus, daß er bemerklich macht, wie das Verhältniß zwischen Christi erster und zweiter Erscheinung dasselbe sei, was bei allen Menschen stattfinde. *Καὶ* nach *οὕτω*, welches Griesbach, Knapp, Lachmann, mit Recht aufgenommen haben, drückt diese Gleichstellung noch stärker aus.

vielen Parentheseninrthümer im N. T. zuerst erkannt und sich in seiner Ausgabe des N. T. derselben überhaupt enthalten, wogegen Griesbach und Knapp sie reichlich und zum Theil sehr irrig eingeführt haben, s. oben Kap. 3, 4. und 14. 9, 11., am weitesten ist darin Vater gegangen, welcher auch 8, 3. 9, 22. in Klammer schließt. Für Griesbach und Knapp hatte zur Bereicherung der Interpunktion des N. T. Wolf das Zeichen gegeben, der in seinem Sympoſion auch zuerst das Ausrufungszeichen und den aus England stammenden Gedankenstrich in griech. Texte eingeführt hat. Während nun damals dies als Fortschritt der Kultur bejauchzt wurde, wie denn auch noch die preuß. Staatszeit, vom 14. Oktb. 1835 als Zeichen der türkischen Aufklärung die Einführung der Parentheſenzeichen in die türkische Hofzeitung berichtet, machen die neuesten Philologen wieder Rückschritte und verlangen wieder Sparsamkeit. Besonders hat Schleiermacher, jener wunderliche Mann, der auch sonst der Aufklärung so manchen Damm setzte, auch solchen Lichtbringern in der Lesung der Alten, wie die Interpunktionszeichen sind, einen entschiedenen Widerstand geleistet, wie denn auch seine Bücher unter allen in deutscher Zunge am ärmsten daran sind, und ihm sind seine philologischen Freunde, namentlich auch Becker, gefolgt. Es läßt sich für die Sparsamkeit wie für den Reichthum manches sagen, nur sollte man nicht aus dem Grunde gegen reichlichere Interpunktion streiten, weil dadurch der editor zum interpres werde, denn eine absolute Trennung zwischen beiden ist eine unausführbare Abstraktion.

Die Menschen erscheinen, nachdem sie gestorben, nicht eher wieder als am Gerichtstage, eben dann wird auch der Erlöser wieder sichtbar. Es ergiebt sich hieraus, daß die Krisis nicht eine sofort nach dem Tode eintretende seyn kann, sondern das Endgericht. Die Bestreiter der Socinianer und Psychopannychiten beriefen sich auf dieses μετὰ δὲ τοῦτο, als läge darin mit Nothwendigkeit die Lehre von einem sofort nach dem Tode zu erwartenden Gericht. Auch noch Bretschneider Dogmatik II. S. 395. meint, daß dieses deutlich in dem μετὰ δὲ τοῦτο liege. Dagegen hatte ebenso unparteiisch als richtig der gelehrte Gerdes in der Abhandlung de judicio particulari in den exercit. academ. Amstelod. 1737., obwohl er gerade mit Bestreitung der Psychopannychiten beschäftigt ist, gezeigt, daß die Parallele, welche hier zwischen dem Gericht des Menschen und Christi Wiedererscheinung gesetzt wird, nicht gestatte, diese Stelle zum Beweise für das judicium particulare anzuführen. Dafür, daß κρίσις ein judicium particulare, ein Gericht bezeichne, wird man daher auch nicht den fehlenden Artikel geltend machen dürfen. Wir haben oben zu 6, 4. uns auf diese Stelle berufen, um zu erweisen, daß in unserm Brief der Terminus κρίσις auf Gläubige und Ungläubige sich beziehe, und in der That scheint ja dieses der Fall zu seyn, vgl. auch zu 12, 23. Allenfalls könnte man es zwar mit Schulz bloß in malam partem nehmen und Strafe übersetzen, dann müßte man sagen, der Vf. spreche nur von dem, was die Menschen abgesehen von Christo trifft, um desto kräftiger das εἰς σωτηρίαν als eine Frucht der Erlösung Christi hervortreten zu lassen. Richtiger wird man jedoch Gericht übersetzen und sagen, da hier vom Menschen schlechthin gesprochen wird, daß auch die Gläubigen mit einbegriffen sind. Da indeß nachher der Ausgang der Ungläubigen gar nicht weiter erwähnt wird, so könnte andererseits aus dieser Stelle geschlossen werden, daß ihr Gericht die Vernichtung sei, welche Ansicht ja neuerdings manche Vertheidiger gefunden hat. Daß indeß der Verf. sich veranlaßt fühlen konnte, eben hier die eine Seite der κρίσις hervorzuheben, ohne damit gerade die andere ausschließen zu wollen, ist leicht begreiflich.*)

*) Die Ansicht, daß alle Bösen vernichtet werden, könnte man bei ei-

— Die beiden Sätze sind parallel gestellt durch καθ' ὅσον — οὕτω. Statt καθ' ὅσον liest ein cod. von Stephanus und bei Matthäi καθ' ὅ; befremdend ist es, daß auch Griesbach καθώς vorschlagen konnte. So wie das unbestimmter vergleichende ὡς auch für das bestimmter vergleichende ὅσον gesetzt wurde, so konnte auch das genauer das Maaß vergleichende ὅσον leicht zur Bezeichnung einer Vergleichung im Allgemeinen gebraucht werden, vergl. unser altes «weßmaaßen» = sintemal, gleichermaaßen = ebenso. Auch K. 7, 20. 22. nähert sich der Gebrauch von καθ' ὅσον dem an unserer Stelle, wiewohl sich dort noch das Maaßverhältniß festhalten läßt. — Εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, dies πολλοί hat wie das Matth. 20, 28. und Röm. 5, 19. den Streit hervorgerufen, ob nach streng calvinistischer Ansicht der Tod Christi nur für die electi gelte? Die lutherische Dogmatik hat den Pfeil gegen die Angreifer zurückzuwenden gesucht, indem man sagte: bilden nicht die πολλοί hier einen Gegensatz zu den ἀπεκδεχόμενοι? wird also nicht hier im Gegentheil ausgesprochen, daß, während für einen großen Theil die Erlösung

---

nem Rabbinen finden, nämlich in dem, was Kimchi zu Psalm 1, 5. sagt; es kommen dort die Worte vor: אבל הרשעים לא תהיה להם תקומה אלא תאבד נפשם עם גופם ביום המיתה: „aber die Gottlosen haben keine Auferstehung, sondern es geht ihre Seele sammt ihrem Leibe zu Grunde am Tage ihres Todes"; liest man diese Worte außer dem Zusammenhange, so kann man kaum anders glauben, als daß Kimchi die absolute Vernichtung der Gottlosen lehrte. Das Unrichtige dieser Auffassung hat indeß der gelehrte Amama in dem Schreiben an Coccejus gezeigt, am Schlusse der Relandschen Analecta Rabbin. Dagegen haben jene Ansicht andere Rabbinen, so daß, wenn oben S. 233. die Lehre von der Auferstehung der Ungerechten zum κρίμα als die der jüdischen Dogmatik zur Zeit der Abfassung unsers Briefs angegeben wurde, diese Behauptung bestritten werden kann. Es scheint mir indessen, daß die Ansicht jener Rabbinen des Mittelalters nicht auf die Zeit Christi übertragen werden darf. Ursprünglich entnahm man gewiß die Lehre von der Auferstehung der Ungerechten aus dem deutlichen Ausspruche Daniel 12, 2., denn die spätere subtile Exegese, nach welcher das רַבִּים urgirt wurde, ist doch wohl nicht in Christi Zeit gangbar gewesen. Ferner zeigt Apgsch. 24, 15., daß von den Pharisäern eine ἀνάστασις τῶν ἀδίκων gelehrt wurde, und daß der Talmud die Gottlosen nicht von der Auferstehung ausschließt, folgt wenigstens aus manchen Stellen, s. Corrodi Gesch. des Chiliasmus Thl. 1. S. 351.

gelte, nur eine kleine Zahl im Glauben den Erlöser erwarte? Wir sagen: Daß nicht bloß οἱ πολλοί, welches Röm. 5, 19. gebraucht ist, sondern auch πολλοί Matth. 20. 28. und so auch πολλοί in vorliegender Stelle, zur Bezeichnung der Vielheit stehen kann, ohne deshalb ausschließend zu seyn, dürfte sich wohl kaum bezweifeln lassen. Auch Dankel 12, 2. und Jes. 53, 12. soll doch wohl das רַבִּים keine Ausschließung Etlicher involviren. Vielleicht, daß unserm Vf. selbst das ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε der LXX. vor Augen stand, als er dieses schrieb. — Ueber χωρὶς ἁμαρτίας gehen die Erklärer zu leicht hinweg. Daß der Erlöser im irdischen Leben noch nicht ohne Thatsünde gewesen, sondern erst dereinst völlig sündlos erscheinen werde, das kann der Verf. hiermit nicht aussprechen wollen, das würde der sonstigen Schriftlehre und dem χωρὶς ἁμαρτίας in 4, 15. direkt widersprechen. Aber auch das Dogma von einer dem Erlöser inwohnenden Sündenlust, welches Dippel, Menken (s. auch die 10te Homilie z. d. St. S. 177.) und Irving vorzüglich auf diesen Ausspruch gegründet haben, widerspricht der analogia fidei. Da es eben den Gegensatz zu dem ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας bildet, so erwartet man am ehesten den Sinn, welchen die Schulzische Uebersetzung ausdrückt: «ohne Sündengeschäft». Hat nicht aber dann der Ausdruck etwas sehr Auffälliges? So wenig entspricht bei dieser Auffassung das Wort genau dem Gedanken, daß Männer, wie Jak. Cappellus und Michaelis entschuldigt scheinen, wenn sie auf die Meinung geriethen, daß ἁμαρτία hier ebenso zu nehmen sei, wie man es 2 Kor. 5, 21. (Röm. 8, 3.) nahm, daß es statt περὶ ἁμαρτίας stehe und Sündopfer heiße.*) Ein cod. liest αἵματος, ein Anderer mit der Erklärung von Chrys.

*) Bei Chrys. scheint auch hier der Text durch ein Glossem verdorben, s. zu 4, 2. Es findet sich nämlich eine zweifache Erklärung bei ihm: τί ἐστιν, χωρὶς ἁμαρτίας; οἷον οὐχ ἁμαρτάνει. οὐδὲ γὰρ ὀφειλων ἀποθανεῖν ἀπέθανεν, οὐδὲ δι' ἁμαρτίας. ἀλλὰ πῶς ὀφθήσεται; κολάζων, φησί. ἀλλ' οὐκ εἶπε τοῦτο, ἀλλὰ τὸ φαιδρὸν, χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν· ὡς μηκέτι δεηθῆναι θυσίας, ὥστε σῶσαι αὐτοὺς, ἀλλ' ἀπὸ ἔργων τοῦτο ποιεῖν. Cod. Colb. liest: ἀλλὰ πῶς ὀφθήσεται κολάζων, φησίν (welches hier imperf. genommen ist „sagt Jemand"), ἀλλ' οὐκ εἶπεν τοῦτο κτλ.

und Grotius übereinstimmend χωρὶς ἁμαρτίας οὖσιν. Ich weiß mir die gangbare Erklärung nur zu rechtfertigen durch zu Hülfenahme von Röm. 6, 10. und Hebr. 7, 26. In der erstern Stelle steht ζῆν τῷ θεῷ im Gegensatz zu ζῆν τῇ ἁμαρτίᾳ, das letztere im Sinne: »mit Bezug auf die Sünde d. h. so daß sie ihm etwas anhaben konnte, leben»; Hebr. 7, 26. bezeichnet κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν «den nach seiner Erhöhung über die Berührung mit Sündern Erhabenen». Vielleicht aber ist doch der Sinn vorzuziehen, welchen nach der ersten Erklärung Chrys., Theophyl. und Oekumen. — bei welchem letztern sich auch mehrfache Erklärungen Anderer finden — angenommen haben «ohne Sündenstrafe». — In dem comp. ἀπεκδεχόμενοι ist die vis compositi nicht zu vernachlässigen d. i. = abwarten, nach Tittmann: exspectare, donec res, quam exspectes eveniat, s. Synon. N. T. p. 106. Εἰς σωτηρίαν nicht mit ἀπεκδεχομένοις, sondern mit ὀφθήσεται zu verbinden.

Zehntes Kapitel.

Erst in der neuen Verfassung haben wir jenes wahre Opfer erhalten, welches ein für allemal gereinigt hat. Im Vertrauen auf dieses Opfer müssen Christen Glauben und Treue halten.

V. 1—10. Die alttestamentlichen Opfer sind Schattenbilder, deren Realität Christus gebracht hat.

V. 1. Die Luthersche Uebersetzung hat schon in der ersten Ausgabe αὐτὴν τὴν εἰκόνα übersetzt: «das Wesen der Güter selbst», und ist deshalb von Emser hart getadelt worden. Auch der Syrer übersetzt ܩܢܘܡܐ ܕܨܒܘܬܐ «das Wesen der Sachen». Auf diese Uebersetzung führte die anscheinende Schwierigkeit, daß, wenn man εἰκών durch «Bild» gab, es den Anschein hatte, als ob auch das N. T. bloß

Bilder gewähre, welche Ansicht auch noch darin eine Unterstützung finden konnte, daß die μέλλοντα ἀγαθά die Güter des jenseitigen Lebens zu bezeichnen schienen. Lessing thut den Wahrheit enthaltenden Ausspruch: «Wie die Kirche Christi auf Erden eine Weissagung auf die jenseitige Oekonomie ist, so die alttestamentliche auf die christliche Kirche». In diesem Sinne wird auch würklich schon von Oekumen. unser Ausspruch erklärt: σκιὰν μὲν οὖν οἶδε (ὁ ἀπόστολος), sagt er, τὰ ἐν νόμῳ, εἰκόνα δὲ τὰ ἡμέτερα τῶν Χριστιανῶν, μέλλοντα δὲ καὶ ἀγαθὰ καὶ πράγματα ἀληθῆ, τὰ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι. Ebenso Gregor von Nazianz, orat. de pasch., welchen Theoph. anführt, Cajetanus, Tena und selbst Calvin, gegen welche Interpreten aber die katholische und lutherische Orthodoxie aufschrie: ergone figurae figuram praedicatis Vetus Testamentum? Allerdings besteht diese Ansicht nicht mit einer richtigen Auffassung von αἰὼν μέλλων und ἀγαθὰ μέλλοντα, s. zu 1, 1. 6, 5. und 9, 11. Nicht das Bild dessen, was das zukünftige Reich Christi bringt, ist das regnum gratiae, sondern der Anfang (s. zu 7, 18. 19.), und nur insofern etwa ein Bild als auch der Anfang ein Vorbild des Ganzen genannt werden mag. Kol. 2, 17. nennt Paulus das, was in Christo uns gegeben wird diesseits und jenseits, das σῶμα. Aber auch die Uebersetzung Luthers, welche ausdrücklich von Raith und Chr. Schmid vertheidigt worden ist, läßt sich nicht wohl halten; wenn Grotius, der ebenso erklärt, εἰκών = εἶδος 2 Kor. 5, 7. genommen wissen will, so ist dies willkührlich. Stände αὐτῶν τῶν πραγμάτων τὴν εἰκόνα, so könnte man allenfalls damit jenen Sinn verbinden, denn dann würde kein strenges Wechselverhältniß zwischen σκιά und εἰκών stattfinden. Wie aber die Worte jetzt lauten, so bildet εἰκών zu σκιά den Gegensatz und muß mit Beza übersetzt werden: ipsa expressa imago. Σκιά steht dem εἰκών entgegen, wie im Griech. ὑπογραφή, σκιαγραφία der ἀπεργασία und ζωγραφία, s. Stallbaum zu Plato de rep. II. p. 60. 179. Sehr treffend giebt daher Synesius hom. in psalm. 75, 9. den Sinn: ἓν γὰρ ἐπνευσε πνεῦμα καὶ εἰς προφήτην καὶ εἰς ἀπόστολον καὶ κατὰ

τοὺς ἀγαθοὺς ζωγράφους πάλαι μὲν ἐσκιαγράφησεν, ἔπειτα μέντοι διηκρίβωσε τὰ μὲν τῆς γνώσεως. Auch Chryſ. hat ſchon in dieſem Sinne trefflich erklärt. Kol. 2, 17. iſt daher, wie Calvin treffend bemerkt, von unſerer Stelle verſchieden, wiewohl, nach der von uns angenommenen Erklärung von τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, nur der Darſtellung, nicht der Sache nach. Wir werden nämlich ſagen, daß, wenn die chriſtliche Oekonomie hier ein Bild genannt werde, dies nur geſchieht, inſofern es Urbild iſt, nicht inſofern es wieder von einer andern Sache Abbild iſt. — Das κατ' ἐνιαυτόν, ταῖς αὐταῖς θυσίαις εἰς τὸ διηνεκές ſtellt gleichſam maleriſch einen mühevollen und zweckloſen Kreislauf dar, ähnlich wie V. 11.: ἕστηκε καθ' ἡμέραν — τὰς αὐτὰς θυσίας — πολλάκις — und auch das οὐδέποτε hier und dort dient mit zu dieſem Zwecke, weshalb es nicht bloß mit Luther durch «nicht», ſondern durch «nimmermehr» zu überſetzen iſt.*) Man könnte nun ſagen, daß dieſer Kreislauf auch hier anſchaulich gemacht werde durch den täglichen prieſterlichen Opferdienſt, wie V. 11.; der Vf. hat indeß auch hier abſichtlich auf die Opfer des Verſöhnungstages Rückſicht genommen, inwiefern, wie oben S. 275. erwähnt wurde, gerade dieſe nicht auf vereinzelte Uebertretungen, ſondern auf die Sühnung der Sündhaftigkeit ſchlechthin ſich bezogen. — Δύνανται im Präſens, inſofern der Opferkultus damals noch fortdauerte. Allerdings ſind die Zeugen für den Plur. δύναντα bedeutend, ſo daß auch Lachmann (vor ihm ſchon Millius) nach dieſen äußern Autoritäten ihn in den Text aufgenommen hat. Allein die äußern Zeugniſſe für den Plur. dürften doch keineswegs im Verhältniß zu denen für den Sing. überwiegend

*) Göthe giebt einen ähnlichen Eindruck von dem Kreislauf der prieſterlichen Ceremonien in der merkwürdigen Stelle im Weſtöſtlichen Divan S. 263.: „Das mentale Gebet, das alle Religionen einſchließt und ausſchließt, und nur bei wenigen gottbegünſtigten Menſchen den ganzen Lebenswandel durchdringt, entwickelt ſich bei den meiſten nur als flammendes, beſeligendes Gefühl des Augenblicks, nach deſſen Verſchwinden ſogleich der ſich ſelbſt zurückgegebene, unbefriedigte, unbeſchäftigte Menſch in die unendlichſte Langeweile zurückfällt. Dieſe mit Ceremonien, mit Weihen und Entſühnen, mit Kommen und Gehen auszufüllen, iſt Pflicht und Vortheil der Prieſterſchaft."

seyn, denn der cod. Vat. hört mit K. 9, 14. auf und kann also hier nicht Zeuge seyn, das Gewicht der übrigen Zeugen wiegt sich aber wechselseitig auf. Und wäre dieses auch nicht der Fall, so geben innere Gründe gewiß für den Sing. den Ausschlag. Der erste Satz σκιὰν γὰρ ἔχων κτλ. wäre nämlich dann ein unerträglicher Solöcismus, zu dessen Beseitigung weder die Bemerkung Theophylakts hinreicht: ἐπειδὴ δὲ τῇ γραφῇ τεχνολογιῶν οὐδεὶς λόγος, καὶ οὕτως αὐτὸ νοήσωμεν· ὡς τὰ ἀντίγραφα ἔχουσιν (er fand nämlich in seinen codd. nur den Plur., und in einer παραγραφή die Angabe, daß das Wort ohne ν zu schreiben sei), noch der unkritisch angewandte Kanon, daß das Part. öfter pro verb. fin. stehe, worüber s. Fritzsche diss. in ep. ad Cor. II. 43. Es kommt aber noch hinzu: Wie zusammenhangslos steht dann der zweite Satz κατ' ἐνιαυτὸν κτλ. da! Was soll das Subj. zu δύνανται seyn? Die Priester? Aber von denen war vorher nicht die Rede. (V. 11. geht das δύνανται auch nicht auf die Priester, sondern auf die Opfer.) — Προσερχόμενοι soviel wie V. 2. λατρεύοντες, vgl. Beil. II. die Erklärung von ἐγγίζειν.

V. 2. Οὐκ ist nach äußern Zeugnissen wie nach innern in den Text aufzunehmen. Es findet sich A C D E, in der kopt., arab. Uebers., in der Itala u. s. w., während die Peschito und die Ausgaben der Vulg. es auslassen. Der Vulg. schließen sich die Complut., Luther, Beza in der 5ten Ausg. (in der zweiten hatte er οὐκ aufgenommen), Wetstein an, dagegen ist die Negation aufgenommen worden von Erasmus, Rob. Stephanus, Bengel, Matthäi, Griesbach, Lachmann. Unter anderen ist auch kein unwichtiger Grund für diese Lesart das κἄν, welches sich in wenigen codd. findet, und von H. Stephanus, dem Sohne, in die Ausg. v. 1576 aufgenommen worden ist und zwar in der Bedeutung saltem, welche er in seiner diatr. de stylo N. T. c. 13. vertheidigt. Wurde nicht οὐκ gelesen, so läßt sich die Entstehung dieses κἄν nicht erklären; sind aber in mehreren codd. die zwei Buchstaben οὐ weggefallen, so läßt sich auch begreifen, daß der dritte weggelassen wurde. Natürlich ist nun der Satz, wie ausdrücklich die griechischen Erklärer empfehlen, als Frage zu lesen.

Eine der bizarrſten Erklärungen giebt Matthäi, welcher die Negation lieſt, aber dagegen ſtreitet, den Satz als Frage zu nehmen, der Sinn ſoll ſeyn: «Könnten die Opfer die Vollkommenheit bewürken, ſo würden ſie ja nicht aufgehört haben — nicht daß die, welche bisher den Kultus unterhielten, damit fortgefahren wären, denn dieſe ſind bereits gereinigt — aber ihre Nachkommen, welche für ihre Verſündigungen ebenfalls eine Gewiſſensreinigung bedürfen, hätten einmal (wenigſtens) ein Opfer dargebracht». — Eine wahre Reinigung des Gewiſſens iſt nach dem Vf. nur eine ſolche, welche Ein für allemal dem Menſchen die Gewißheit giebt, daß ſeine Sünden ihn von Gott nicht ſcheiden, ſ. K. 8, 17. 18. — Συνείδησις Bewußtſeyn, nicht Gewiſſen, daher auch mit dem Gen. des Objekts, ſ. zu 9, 9. — Ἅπαξ ſ. zu 7, 27.

V. 3. 4. Nicht die Bedeutung der Opfer nach dem Geſetze giebt der Verf. an, ſondern das, was ſich als Reſultat herausſtellt. «Wie waren — ſagt Schleiermacher in der gehaltvollen Predigt über Hebr. 10, 8—12., in der fünften Sammlung die eilfte — alle Opfer des A. B. ein Gedächtniß der Sünde? So daß, indem durch das Opfer für die einzelnen Handlungen, welche dem Geſetze des Höchſten widerſprachen, eine Genugthuung ſollte geleiſtet werden, ſo daß Beſorgniß vor Vorwürfen und weiteren Strafen aufhörte, doch zugleich durch die Darbringung des Opfers ein Bekenntniß der ſtrafwürdigen Handlung abgelegt wurde, und alſo jeder Einzelne für ſeine Sünden, für das, was er ſelbſt für das Geſetz dargebracht hatte, ein Gedächtniß ſtiftete durch die öffentliche Darbringung des Opfers.» Ἀλλά vielmehr.

V. 5—9. Jenen unwürkſamen Opfern wird das rechte Opfer gegenübergeſtellt. Der Vf. führt den Erlöſer redend ein, indem er ihm die Worte aus Pſalm 40, 7. 8. in den Mund legt. Er hat dieſelben als eine Weiſſagung auf Chriſtum gefaßt. Auch nach unſerer Anſicht ſind die Worte weiſſagend. Zwar ſpricht David zunächſt von ſich ſelbſt, aber was er hier ſagt, geht weit über den altteſtamentlichen Standpunkt hinaus und hat auch nicht in ihm, ſondern in ſeinem großen Nachkommen die eigentliche Realität erhalten. S. Beil. I. Wird

Christo dies Wort in den Mund gelegt, so wird es am passendsten in die Zeit gesetzt vor seinem Eintritt in die Welt, so auch unser Verf. Er stellt sich vor, wie der Messias die Unwürksamkeit der alten Versöhnungsritus erkennt und auf den Rathschlag des Vaters eingehend den Entschluß faßt, selbst in die Welt einzutreten und sie durch seinen Tod zu versöhnen. Hiernach ist εἰςερχόμενος zu erklären. Bei Klopstock in der Messiade:

Vater, ich sah ihr Elend, du meine Thränen. Da sprachst du:
Lasset der Gottheit Bild in dem Menschen von neuem uns schaffen.
Also beschlossen wir unser Geheimniß, das Blut der Versöhnung,
Und die Schöpfung der Menschen, verneut zum ewigen Bilde!
Hier erkor ich mich selbst, die göttliche That zu vollenden.
Ewiger Vater, das weißt du, das wissen die Himmel, wie innig
Mich seit diesem Entschluß nach meiner Erniedrung verlangte.

Bei der Psalmstelle ist nun zunächst die auffallende Differenz zu besprechen, welche zwischen dem hebräischen Texte und den LXX., welchen unser Vf. folgt, stattfindet.*) Der hebräische Text hat אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי. Wie ist aber der Uebersetzer dazu gekommen, אָזְנַיִם durch σῶμα zu übersetzen?**) In welchem Sinne hat der Vf. unseres Briefes seine Worte

*) Eine geringere Differenz zwischen den LXX. und unserm Citat ist εὐδόκησας statt ᾔτησας oder ἐζήτησας in den LXX. Ich vermuthe, daß dieselbe aus einer Reminiscenz aus Ps. 51, 18. entstanden ist: εἰ ἠθέλησας θυσίαν, ἔδωκα ἄν, ὁλοκαυτώματα οὐκ εὐδοκήσεις. Daher ist denn auch die ungriechische Konstruktion des Verbi c. acc. zu erklären, Alt in s. Gramm. S. 279. will εὐδόκησας absolut nehmen.

**) Auch der Araber in der Psalmübers. der Polyglotte hat: اقتنيت لى جسما „du hast mir einen Körper verschafft"; der Aethiope ganz unverständlich, aber ebenfalls das Wort Körper ausdrückend. Die arab. Psalmübers. in der Polygl. ist indeß aus dem Griech. geflossen, und ebenso die äthiop. Was die syr. Uebers. betrifft, so hat diese ܐܕܢܐ ܕܝܢ ܢܩܒܬ ܠܝ „du hast mir die Ohren durchbohrt" (so auch in der Ausgabe von Lee), obwohl sie sonst auch den griechischen Text benutzt, wie ihre Uebers. von מְגִלַּת סֵפֶר zeigt. Ich weiß nicht, nach welcher Ausgabe Frischmuth als den Text der Peschito anführt: ܦܓܪܐ ܕܝܢ ܐܠܒܫܬܢܝ „du hast mich mit einem Körper bekleidet".

genommen? Zahllos sind die verschiedenen zum Theil höchst willkührlichen Ansichten über diesen Gegenstand. Man findet den größten Theil derselben zusammengestellt in Pfeiffer Dubia vexata in Ps. XL., Alting opp. V. p. 221. und in Wolfs Curis. Auch ist die genaue Behandlung der Psalmstelle in Michaelis kritischem Collegium und in der gründlichen Abhandlung von Frischmuth im Thes. philol. Vol. I. noch immer brauchbar. — Wir nehmen an, wie es wohl die Neueren im Durchschnitt thun, daß der Uebersetzer der Psalmen keine andere Lesart vor sich hatte als wir; auch er hat also אָזְנַיִם in der Bedeutung Ohren vor sich gehabt. Demnächst fragen wir: warum hat er καταρτίζειν und nicht ἔσκαψας oder διώρυξας? Der einzige Aquila, welcher sich die Wörtlichkeit zum Hauptziele gesetzt, hat den eigentlichen Sinn des Wortes ausgedrückt; Symmachus hat ὠτία κατεσκεύασας und die fünfte und die sechste Uebersetzung: ὠτία κατηρτίσω μοι. Welchen Sinn haben nun diese Uebersetzer mit der Uebersetzung verbunden? Die neuere Psalmerklärung hat nach Michaelis Vorgange und durch die schon von ihm angegebenen Gründe bewogen כָּרָה אָזְנַיִם = פָּקַח אָזְנַיִם genommen, «das innere Ohr aufthun», so neuerlich Hengstenberg, Stier, Hitzig. Haben die griechischen Uebersetzer mit dem Ausdrucke denselben Sinn verbunden? Es ist nicht unmöglich; da der Ausdruck ὦτα διορύσσειν im Griechischen so unverständlich gewesen wäre, so konnten sie sich bewogen fühlen, den allgemeinen Ausdruck «zubereiten» an die Stelle zu setzen. Wir haben sogar einige andere Beispiele, wo כָּרָה graben von den Uebersetzern ungenauer durch «bereiten» übersetzt worden ist: 1 Mos. 50, 5. hat Onkelos דְּאַתְקֵנִית לִי, 4 Mos. 21, 18. hat Hieronymus: et paraverunt. Um so eher können wir dem alexandr. Uebers. der Psalmen, obwohl er sonst nicht zu den vorzüglichen gehört, das richtige Verständniß zumuthen, da auch der Chaldäer den Ausdruck richtig erklärt hat und merkwürdigerweise den Worten noch sogar eine christliche Erklärung gegeben: אוּדְנִין לַאֲצַתָּא פּוּרְקָנָךְ בְּרִיתָא לִי «du hast mir Ohren gegraben, um dein Lösgeld, deine Erlösung zu vernehmen». Auch Jar-

chi, Kimchi, Aben Esra erklären die Phrase vom gehorsamen Hören; der letztere vergleicht sogar treffend 1 Sam. 15, 22. Nichtsdestoweniger muß man gestehen, daß, wenn dieses durch jene griechischen Uebersetzungen ausgedrückt werden soll, der Ausdruck der Deutlichkeit ermangelt. Deutlicher hätten sowohl der Psalmübersetzer in der LXX., als auch die Uebrigen den Sinn ausdrücken können, wenn sie auch noch den Tropus von ὠτία aufgelöst hätten, wie z. B. der geschicktere Uebersetzer des Hiob אֹזֶן גָּלָה Hiob 33, 16. durch ἀνακαλύπτειν νοῦν wiedergegeben hat. Ich würde unter diesen Umständen nicht dagegen seyn, wenn man behaupten wollte, die griechischen Uebersetzer hätten כָּרָה fodere in der Bedeutung exsculpere, perficere genommen*), oder aus der zweiten Bedeutung des Wortes emere die Bedeutung parare abgeleitet**), und seien so auf einem andern Wege zu demselbigen Sinn gelangt, wie der Chaldäer und die Rabbinen, nämlich «du hast mir Ohren geschenkt und vermittelst deren weihe ich mich dir zum Opfer», d. h. indem ich deine Befehle vernehme. Daß übrigens auch diejenige Auffassung der Psalmworte, welche eine Beziehung auf das Durchbohren des Ohrs des Sklaven annimmt, dem Sinne nach auf dasselbe hinauskommen

*) Perficere hat auch in der Psalmstelle, doch nur sich anschließend an die LXX., die Vulg., danach übersetzt auch die vor-Lutherische Nürnberger deutsche Bibelübers. von 1483, deren Uebertragung gerade dieser Stelle einen merkwürdigen Beleg giebt, wie ungeheuer das, was Luther im A. T. geleistet hat, die Leistungen seiner Zeitgenossen überragt. Die Nürnberger hat nämlich: „Du wollteſt nicht das Opfer und Oblat, aber du haſt mir vollmachet die Ohren, und du haſt nicht geheiſchn das ganze Opfer umb die Sünd. Da ſprach ich: Sih, ich kumm, in dem Haubte des Buchs iſt geſchrieben von mir." Damit vergleiche man nun Luther: „Opfer und Speisopfer gefallen dir nicht, aber die Ohren haſt du mir aufgethan" u. ſ. w. — Hieronymus hat im Psalterium Gallicanum ebenso wie im Romanum perfecisti gelassen, aber im Hebraicum hat er fodisti gegeben.

**) Die jüdischen Interpreten geben dies ausdrücklich als eine der drei Bedeutungen von כָּרָה. R. Nathan in der Konkordanz sagt, das Wort habe eine dreifache Bedeutung: graben, essen, bereiten, חָפַר אָכַל נָקַן

würde, hat der gründliche Iken in seinen diss. I. p. 221 sq. gezeigt. Warum hat nun aber ferner der Psalmüberseßer anstatt ὠτία σῶμα geseßt? Wenn derselbe meinte, es sei im Grundtext als pars pro toto gebraucht, so ist der Ursprung seiner Ueberseßung klar. Faßte er aber die Phrase so auf, wie der Chaldäer, die Rabbinen und wir Neueren, so hat er in seiner Ueberseßung den effectus pro causa ausgedrückt. Er sah ein, daß in jener Stelle den Thieropfern ein anderes Opfer gegenübergestellt werden müsse, er schloß, daß die innere Offenbarung sich eben auf das Selbstopfer des Menschen beziehen müsse, welche Idee auch in 1 Sam. 15, 22. Ps. 51, 19. Sir. 35, 1. 2. ausgedrückt ist, und seßte daher σῶμα κατηρτίσω μοι, wie Paulus Röm. 12, 1. von der θυσία τῶν σωμάτων spricht.

Eine eigenthümliche Auskunft ist neuerlich vorgeschlagen worden in Dähne's jüdisch-alexandrinischer Religionsphil. II. S. 60. Der griechische Ueberseßer habe nämlich ὁλοκαύτωμα mit dem Vorhergehenden verbunden: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι ὁλοκαύτωμα, und als einen besondern Satz nachfolgen lassen: τὰ καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας. Zunächst muß man sagen, daß, da der Satz σῶμα κατηρτίσω μοι, auch ohne ὁλοκαύτωμα dazu zu nehmen, einen Sinn giebt, da nämlich, den andern Opfern gegenübergestellt, jene Worte von selbst auf die Opferung des σῶμα bezogen werden, diese Konjektur wenigstens nicht nöthig ist. Es sprechen aber auch noch andere mehrfache Gründe dagegen. Da im A. T. so häufig ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίαι neben einander vorkommt, so wird man es von vorn herein nicht wahrscheinlich finden, daß der Ueberseßer τὰ καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἤτησας vom vorhergehenden ὁλοκαύτωμα sollte abgerissen haben, zumal da der Parallelismus dadurch gestört wird, denn es heißt ja vorher dem ὁλοκαύτωμα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἤτησας gegenüber, ganz entsprechend: θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας. Dazu ist es gar sehr die Frage, ob nicht die Lesart des cod. Vat., welche den Sing. hat ὁλοκαύτωμα, die richtige sei, dann würde καὶ περὶ ἁμαρτίας ganz abgerissen dastehn. Es kommt noch dazu: Sollte wohl von Christi Opfer der Termi-

nus ὁλοκαύτωμα gebraucht worden seyn, bei welchem die Idee des Blutvergiessens zurücktrat?*)

Wir erwägen nunmehr die Anwendung, welche unser Vf. von der Psalmstelle macht. Σῶμα κατηρτίσω μοι hat er unserer Ansicht nach ebenso aufgefaßt, wie der Uebersetzer in den LXX.: «du hast mir einen Leib bereitet, welchen ich Dir zum Opfer weihen soll». Zunächst besteht ihm also das Opfer des Erlösers in der ὑπακοή im Allgemeinen, und darauf deutet auch das τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου. Wie wichtig ihm die Hervorhebung des Gehorsams hier gewesen sei, ergiebt sich daraus, daß er die erwähnten Worte selbst mit Versetzung des Zusammenhangs aus der alttestamentlichen Stelle entlehnte, indem nämlich in den LXX. der Infin. τοῦ ποιῆσαι von einem ausgelassenen ἐβουλήθην abhängig ist, während unser Vf. ihn als Genit. der Absicht mit ἥκω verbindet. Die höchste Aeußerung dieser ὑπακοή besteht nun aber in der Uebernahme des Todesleidens, welche Kap. 5, 8. und besonders deutlich Phil. 2, 8. als die Spitze der ὑπακοή bezeichnet werden. Auch Kap. 9, 14. hatte als die Seele des Opfers Christi die durch den Gottesgeist geschehene Bestimmung aus Liebe angegeben.**) Möglich wäre es daher, daß der Verf. sogleich bei den Worten σῶμα κατηρτίσω μοι hinzugedacht hätte, was der Scholiast bei Matthäi ergänzt: τὸ ὀφεῖλον θυσία γενέσθαι σοι, wie er K. 2, 14. sagt: das Mensch-

*) Hr. Prof. Dähne sagt: „bei welcher Stelle es bisher völlig unbegreiflich war, was eigentlich die LXX. mit den Worten σῶμα κτλ. gewollt hätten? Einige Bekanntschaft mit den Alexandrinern und einige Kombination reicht hin, um der Stelle zu ihrem angemessenen Sinn zu verhelfen". Völlig unbegreiflich ist doch aber auch der Sinn der Uebersetzung der LXX. den Auslegern keineswegs bisher gewesen, vielmehr haben ja im Gegentheile die Meisten mit Beziehung auf Röm. 12, 1. ganz denselben Sinn darin gefunden, wie der Vf. Ebendaselbst S. 62. wird ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον übersetzt: „Deswegen spricht der, der in die Welt gekommen ist — das Prät. kann doch hier nicht richtig seyn — auch fehlt ja im Griechischen der Artikel, so daß es nicht heißen kann: „der in die Welt" u. s. w.

**) Die Abhandlung von Morus de Christi obedientia in negotio etc., welche auch die Stellen im Hebräerbriefe behandelt, geht nicht tief genug auf den Gegenstand ein und hat nicht einmal alle hierher gehörigen Stellen des N. T. benutzt.

werden sei erforderlich gewesen, um das Todesleiden übernehmen zu können. V. 8. und 9. bewegt mich indessen zu der Annahme, daß der Vf. bei jenen Worten nichts Anderes sich dachte, als was der alexandrinische Uebersetzer. Hätte er nämlich den Satz so gefaßt wie der griechische Scholiast und mit ihm die Mehrzahl der Ausleger, sollte er nicht alsdann V. 8. gerade diese Worte wiederholt und sich V. 9. sowie auch schon V. 7. mit dem ἰδοὺ ἥκω begnügt haben? Auch V. 10. wird wiederum das θέλημα hervorgehoben, der Ausdruck προσφορὰ τοῦ σώματος weist allerdings zwar nicht nothwendig (s. Röm. 7, 4. Eph. 2, 16. Kol. 1, 22.), aber doch aller Wahrscheinlichkeit nach auf σῶμα κατηρτίσω μοι zurück; dies läßt sich indeß auch dann denken, wenn in jenem Satze nur lag: «Du hast mir den Leib gegeben, nämlich zum Selbstopfer im allgemeinen Sinne». So ergiebt sich uns denn, daß die Benutzung der Psalmstelle nach der Uebersetzung der LXX. in dem Wesentlichen auch mit dem Sinne des hebräischen Textes zusammenstimmt und daß Calvin ganz richtig gesagt hat: neque enim in verbis recitandis adeo religiosi fuerunt (apostoli), modo ne scriptura in suum commodum falso abuterentur. Semper hoc spectandum est, quorsum citent testimonia: nam in scopo ipso diligenter cavent, ne Scripturam trahant in alienum sensum, sed tam in verbis, quam in aliis, quae praesentis instituti non sunt, sibi liberius indulgent. Und mit diesem Urtheile des Reformators sind denn auch die verschiedenartigsten Stimmen aus neuerer Zeit in Einklang. So sagt z. B. de Wette in s. Abhandlung über die symbolische Lehrart unsers Briefes S. 43.: «Die falsche Uebersetzung der Worte: σῶμα κατηρτίσω μοι ist zwar in die Anwendung verflochten, aber diese beruht nicht ganz darauf. Hätten auch die LXX. übersetzt: ὠτία κατηρτίσω μοι, so wäre der Sinn im Ganzen doch geblieben, es hätte immer die Idee darin gelegen, daß Vollziehung des göttlichen Willens die wahre Versöhnung gewähre, worauf der Vf auch oben schon Kap. 5, 7—9. alles Gewicht gelegt hatte». Ein anderer Fall, wo die Citation des N. T., und zwar ohne den Vorgang der LXX., gleich stark von dem alt

teſtamentlichen Texte abweicht, iſt Eph. 4, 8. Man ſehe ja doch bei Harleß den einfach und befriedigend geführten Beweis, daß auch dieſe Anführung im Weſentlichen den Sinn der altteſtamentlichen Stelle ausdrückt.

Die Worte ἐν κεφαλίδι βιβλίου κτλ. hat der Verf. nicht übergehen wollen, da ſie zur Beſtätigung dienen, daß Gott von Anfang an die altteſtamentlichen Opfer nicht als reale Sündentilgung betrachtet habe. V. 8. und 9. ſoll beſtimmter auf das beweiſende Moment der angeführten Stelle aufmerkſam machen und ſtellt daher in ſchärferem Gegenſatz dasjenige einander gegenüber, worauf es beſonders ankam. Deutlich, ſo ſchließt der Verf. durch das ἀναιρεῖ κτλ., liegt in dem altteſtamentlichen Ausſpruch, daß an die Stelle jener Thieropfer ein höheres treten ſoll.

V. 10. Der Erlöſungstod auf den Willen des Vaters zurückgeführt, den der Sohn zu dem ſeinigen gemacht hat. Ueber den Begriff von ἁγιάζειν ſ. Beilage II. Dieſe Weihung wird auf eine zwiefache Urſache zurückgeführt, auf eine urſprüngliche und auf eine vermittelnde. Die erſtere wird durch ἐν ausgedrückt, die zweite durch διά. Wie ſonſt in der Schrift das ganze Erlöſungswerk auf den Vater zurückgeführt wird (Joh. 3, 16. Röm. 8, 32. Eph. 1, 4—10.), ſo auch hier. Die Erlöſung iſt ein vor der Welt Grundlegung gefaßter ewiger Rathſchluß, 1 Kor. 2, 7. Epheſ. 1, 4. 2 Theſſ. 2, 13. 2 Tim. 1, 9. Wie alle Gaben, welche die Erlöſten in Folge der Erlöſung erhalten, von Paulus gern auf den göttlichen Willen als das allein Urſächliche zurückgeführt werden, ſo insbeſondere der Erlöſungsplan ſelbſt; vergl. auch bei unſerm Vf. das κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν Kap. 2, 4. Aus Paulus iſt hier vorzüglich zu vergleichen Epheſ. 1, 5. κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, Eph. 1, 11. κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Nicht ſowohl der Begriff des gnädigen Willens, welchen εὐδοκία ausdrückt, als vielmehr der des freien Willens iſt hier feſtzuhalten. Die Verſchiedenheit des urſächlichen Verhältniſſes, welches ἐν und διά bezeichnen, drückt Schulz und nach ihm de Wette aus mit durch und mittelſt. Dieſelben Präpoſitionen drücken den-

selben Unterschied aus 1 Petr. 1, 5. und 1, 22. Ich meine indeß nicht, daß die Uebersetzung «durch» für ἐν die beste sei. Wo die Ursache immanent ist, wird man besser auch in unserer Sprache in beibehalten. Dies scheint auch der Sinn Winers zu seyn in der treffenden Anmerk. S. 333. Das ἐν ist hier ebenso zu nehmen wie Ephes. 1, 6. nach der Lesart des cod. Vat. ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς. — Ueber προσφορὰ τοῦ σώματος s. oben S. 342.

V. 11—18. In der That sind wir durch ein einziges Opfer für immer vollendet.

V. 11. 12. Καί fügt nicht einen neuen Gedanken hinzu, sondern dient auch bei Sätzen, wie atque (Hand de partic. I. 497.), zur nähern Erläuterung, so daß es durch nämlich zu übersetzen ist, welches auch der Syrer ausdrückt. Es soll nämlich daß ἐφάπαξ noch anschaulicher gemacht werden. Der jüdische Priesterdienst wird als der untergeordnete und als ein mühseliger und doch fruchtlos sich abwindender dargestellt. Folgende Worte bilden einen Gegensatz: ἕστηκεν und ἐκάθισεν, αἱ αὐταὶ θυσίαι und μία θυσία, πολλάκις und εἰς τὸ διηνεκές, vielleicht auch αἵτινες κτλ. und V. 14. Bedeutende Autoritäten wie A C, die Peschito und Philox. nebst andern Uebersetzungen lesen ἀρχιερεὺς statt ἱερεύς. Nichtsdestoweniger müssen wir ἱερεὺς beibehalten, 1) weil es sich so leicht begreifen läßt, wie ἀρχιερεὺς als Glossem entstehen konnte, 2) κατ' ἡμέραν ließe sich hier doch noch weniger leicht in dem 1ten Sinne nehmen, in welchem wir es 7, 27. genommen haben, wo es vom Hohenpriester gebraucht war, und auch die Stellen, wo Philo vom täglichen Opfer des Hohenpriesters spricht, sind nicht beweisend (s. Winers Reallexikon 2 A. I. 594. Anm. 2.)*) Da der Hohepriester Repräsentant der ganzen Priesterschaft ist, so kann hier auch die Priesterschaft überhaupt dem neutestamentlichen Hohenpriester gegenübergestellt werden. — Bei dem Tempeldienste standen die Priester. In dem Stehen liegen nun aber auch zwei andere Beziehun-

*) Es ist dies der oben S. 292. angedeutete Fall, wo Philo einen antiquarischen Verstoß begangen zu haben scheint, jedoch läßt sich sein Ausspruch auch so fassen, daß ihn dieser Vorwurf nicht trifft.

gen. Das Stehen bezeichnet im Gegensatz zum Sitzen das Verhältniß der Unterordnung, vergl. Jak. 2, 3. 1 Kön. 1, 28. Plinius hist. natur. 35, 2.: magnificus est Jupiter, ejus in throno, adstantibus Diis. Stare im Lateinischen insbesondere von Sklaven, Gracchus bei Gellius l. 15. c. 12.: nulla apud me fuit popina, neque pueri eximia facie stabant. Das Stehen bezeichnet aber auch das Fortwährende, Ovid. Fast. 5. V. 383.: saxo stant antra vetusto, und auch im Deutschen. Wenn es also heißt: «er steht da alle Tage, seinen Dienst verrichtend», so wird einerseits dadurch hervorgehoben, daß er λειτουργός ist, während der Sohn thront, wie dieses auch der Gegensatz zwischen den Engeln und dem Sohne war (1, 7. 8.), andererseits, daß er ein stets sich auf- und abwindendes Geschäft verrichtet, was dann die folgenden Worte noch mehr hervorheben; s. auch zu V. 1. Περιαιρεῖν wohl noch stärker als ἀφαιρεῖν. — Die bedeutendsten Autoritäten lesen V. 12. οὗτος, welches daher auch, gleichwie ἀρχιερεύς, von Lachmann in den Text genommen. Doch läßt sich, wenn ursprünglich αὐτός stand, zu leicht begreifen, daß οὗτος an die Stelle trat, als daß man nicht αὐτός vorziehen sollte. Indeß glaube ich nicht, daß αὐτός hier in jenem emphatischen Sinne gebraucht sei, in welchem die Pythagoräer ihr αὐτός von ihrem Meister brauchten, auch im Johannes — man führt 1 Joh. 2, 12. 2 Joh. 6. an — möchte ich dies nicht sagen, sondern meine, daß man dies besser aus der gerade ihm in diesem Briefe eigenthümlichen Unbestimmtheit des Ausdrucks erklären wird, er braucht ja auch von Gott das αὐτός so unbestimmt, ja Gott und Christus fließen ihm so sehr zu Einem Subjekt zusammen, daß an Stellen, wie 2, 5. 25. 28. 29. 3, 1. 2., man wohl vergebliche Mühe anwendet, beides streng auseinanderzuhalten. Eher darf Lukas für jenen Gebrauch des Pron. angeführt werden, z. B. 5, 16. 17. Hier jedoch reicht es hin, auf jene Stellen zu verweisen, wo auch bei den besten Schriftstellern das Subjekt, auf welches sich αὐτός bezieht, aus dem Zusammenhange zu ergänzen ist, über welche Stellen gründlich gehandelt hat Hengel in der annot. in l. nonnulla N. T. p. 195. f. Ob

εἰς τὸ διηνεκές mit θυσίας zu verbinden ſei oder mit ἐκάθισε, darüber kann man zweifelhaft ſeyn. Wir ziehen das erſtere vor und ſetzen alſo das Komma erſt nach διηνεκές und zwar aus dem von Beza angegebenen Grunde, daß ſich in V. 14 εἰς τὸ διηνεκές auf die Gültigkeit des Opfers bezieht, dann auch, weil es zu πολλάκις im Gegenſatz zu ſtehen ſcheint.

V. 13. Der dreizehnte Vers ſoll, unſerer Anſicht nach, dem Bedenken begegnen, daß doch noch keineswegs die Vollendung da ſei. Die Antwort darauf iſt, daß ſie ſeiner Zeit gewiß eintreten werde, wie jenes wichtige Pſalmwort Pſ. 110, 1. verkündet hatte. Τὸ λοιπόν nicht übrigens, ſondern Bezeichnung der Zeit und zwar hier ſtreng von τοῦ λοιποῦ geſchieden (Gal. 6, 17. Hermann zu Viger S. 706.), nicht in Zukunft, ſondern für die ganze Zukunft. Wollte man argutiren, ſo könnte man, die Hermann'ſche Lehre von der Setzung des ἄν anwendend (de partic. ἄν l. 2. c. 8.), Gewicht darauf legen, daß, während die LXX. es ſetzt, es hier vor τεθῶσιν fehlt, weil nämlich der Vf. die Gewißheit dieſes Faktums hervorheben wolle. Es iſt indeß das ἄν im N. T. in Fällen geſetzt, wo eben ſoviel darauf ankam, die Gewißheit hervorzuheben Matth. 16, 28. Marc. 9, 1. Luk. 9, 27. — Das Bild von den Feinden als ὑποπόδιον ποδῶν, das man bisher nur aus dem A. T. und dem Arabiſchen erläuterte, iſt auch griechiſch, in Sophokles Electra v. 447. betet Elektra: παῖδ' Ὀρέστην ἐξ ὑπερτέρας χερὸς ἐχθροῖσιν αὐτοῦ ζῶντ' ἐπεμβῆναι ποδί. — Die dogmatiſche Auffaſſung dieſer Stelle muß ſich aus der von 1 Kor. 15, 24—28. ergeben, wo derſelbe Gedanke ausführlicher entwickelt iſt. Dieſe Stelle iſt jedoch bis jetzt noch keineswegs mit der erforderlichen Sorgfalt erklärt worden, und erwartet, nach der älteren allerdings auch mit vieler Genauigkeit abgefaßten Arbeit von Gerdes: meletemata sacra in cap. XV. ep. 1. ad Cor. Groning. 1759., welche unſere neueren Bearbeiter des erſten Briefes ganz außer Acht gelaſſen haben, noch eine beſondere Monographie. Auch ich, obwohl ich dieſe Stelle zum öftern Gegenſtande meines Nachdenkens gemacht habe, geſtatte mir noch nicht ein abſchließendes Urtheil, da zumal die Entſcheidung mit der über

manche andere schwierige, wie z. B. Phil. 2, 10., zusammenhängt. Indessen da der Verf. unsers Briefes von dem paulinischen Lehrtypus abhängig ist und also auch der vorliegende Ausspruch am richtigsten nach jenem paulinischen ausgelegt werden wird, so kann ich doch nicht umhin, wenigstens kurz anzugeben, wie ich gegenwärtig über jene pauliniſche Stelle denke. Die Erklärer haben bis auf die neueste Zeit herab der Frage nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt, ob nicht das ὑποτάσσεσθαι ein ὑποτάσσεσθαι durch die πίστις sei, mithin eine Zurückführung Aller, die Christum noch nicht anerkennen, zu dieser Anerkennung. Der Schluß ἵνα ὁ θεὸς ᾖ τὰ πάντα ἐν πᾶσι legt diese Ansicht sehr nahe. Auf interessante Art spricht hierüber der geistvolle Vertheidiger der Apokatastasis, Gregor von Nyssa, in seiner trefflichen Rede über 1 Kor. 15, 28. (die erste im 2ten Bande der Pariser Ausg.). Er unterscheidet καταργεῖσθαι und ὑποτάσσεσθαι. «Es ist nämlich», sagt er, «von einer zwiefachen Klasse von Feinden die Rede: die eine, wozu der Tod gehört, wird mit Gewalt unterworfen und unwirksam gemacht — und das ist καταργεῖσθαι; die andere unterwirft sich durch den Glauben, so daß Gott in ihnen die Herrschaft gewinnt — und das ist ὑποτάσσεσθαι.» Auf das, was sich für und gegen diese Meinung sagen läßt, will ich mich nicht einlassen. Für unsern Zweck genügt folgendes: Der Grundgedanke von V. 24—28. ist der: Einst wird die βασιλεία Christi aufhören.*) Dies kann jedoch nur dann geschehen, wenn alle ἐχθροί werden unterworfen seyn. Zunächst befaßt Paulus hierunter die bösen Geistermächte (indeß hat auch Usteri im paul. Lehrbegr. 4te A. S. 354. sich der Ansicht zugeneigt, daß doch vielleicht die «Mächte» hier wenigstens zugleich irdische Könige und Fürsten sind);

*) Weder Heydenreich noch Billroth haben darauf aufmerksam gemacht, daß der Apostel das ἄχρις urgirt und es in diesem Zusammenhange wenigstens so auslegt, als ob darin auf einen Endpunkt der βασιλεία Christi hingedeutet wäre. Calvin hat dieses bemerkt, während die Aelteren, wie Chrys. und Theod., bloß darauf bedacht sind, das ἄτοπον zu beseitigen, als ob Christus irgend einmal seine Herrschaft niederlegen werde.

doch nicht bloß Persönlichkeiten, sondern auch unpersönliche Mächte, wie den θάνατος, begreift Paulus unter jenen Ausdruck.*) Mit andern Worten also will er sagen: «Alles, was bis jetzt noch hemmend in die Entfaltung des Gottesreichs eingreift, das Böse und das Uebel, muß in allen seinen Aeußerungen aufgehoben seyn, bevor Christus seine βασιλεία an den Vater abgiebt». Ist es dies, was Paulus dort lehrt, so werden wir denn auch hier im Briefe an die Hebräer den Worten des Vfs. diesen Sinn beilegen: «Zur Zeit ist es freilich noch nicht offenbar, daß jene einmalige Priesterthätigkeit des Erlösers die Sünde mit allen ihren Folgen aufgehoben hat; doch wird Christus nicht eher aufhören König der Menschheit zu seyn, als bis alle widerstrebenden Gewalten gebrochen sind».

V. 14. Nochmalige Versicherung, daß κατὰ δύναμιν die ἁγιαζόμενοι ein für allemal τέλειοι sind, wenngleich diese δύναμις noch nicht überall zur Erscheinung gekommen ist.

V. 15—18. Das δέ anknüpfend. Das Schriftwort bezeugt ausdrücklich in jener Kap. 8, 10—12. angeführten prophetischen Stelle, daß der neue Bund das äußere Gesetz in innern Trieb verwandeln werde, und daß alsdann die Sünden ein für allemal als nicht vorhanden werden angesehen werden. Darin liegt denn also auch, daß kein ferneres Opfer nöthig seyn wird.

V. 19—21. Die Erwägung solcher Lehre ist wohl geeignet, festen Glauben, Liebe und Hoffnung zu erwecken.

V. 19—21. Wie 4, 14. aus der Beschaffenheit der neutestamentlichen Lehre abgeleitet wird, daß Glaube und Vertrauen (4, 16. παῤῥησία) daraus entstehen müsse, so auch in dem folgenden Abschnitte, nur daß hier auch noch die Liebe und indirekterweise auch die Hoffnung dazu kommt. Verwandt ist der Uebergang Röm. 5, 1. von der δικαίωσις zur προσαγωγή.**) Das οὖν weist auf das zunächst Vorhergegan-

*) Phil. 3, 21. wird auch die Thätigkeit, wodurch Christus die Materie verklärt, ein ὑποτάσσειν genannt.

**) Noch größer würde die Aehnlichkeit seyn, wenn man den Konj. ἔχωμεν lesen wollte. Er ist indeß dort eben so sehr zu verwerfen, als hier der Ind. προσερχόμεθα, κατέχομεν, welchen mehrere Minuskelcodd. haben. Vgl. ἔχωμεν χάριν 12, 28.

gene, besonders aber auf Kap. 9. zurück, wo gezeigt wurde, daß Christus in das wahre Allerheiligste eingegangen sei, und da er dieses zu unserm Besten gethan, so ist er in dieser Hinsicht als unser πρόδρομος anzusehen, 6, 19. 20. 12, 1. Παῤῥησία und παῤῥησιάζεσθαι sonst mit denselben Präpositionen konstruirt wie πίστις und πιστεύειν, mit ἐπί, ἐν, (πρός), kann auch direkt mit εἰς konstruirt werden. Bei der Beschreibung der Natur dieses εἴσοδος finden wir auf ähnliche Weise einen Reichthum verschiedenartiger Beziehungen in Einen Satz zusammengedrängt, wie dies so häufig bei Paulus der Fall, und auch bei unserm Hamann (Stud. u. Krit. 1835. 2. H. S. 372.). Das Relativ ἥν, welches auch auf ὁδός bezogen werden könnte, beziehen wir lieber auf εἴσοδος. Dieser Weg ist zuerst neu. Schon beim Gebrauch des ἐγκαινίζειν deutet der Verf. auf die Ableitung von καινός hin. Als neuer hat er erst müssen eine Weihe erhalten, durch welche Weihe er nun auch für Andere gangbar geworden ist, so daß eben Christus auf demselben nur als πρόδρομος erscheint. Bestimmter wird diese Beschaffenheit des Neuseyns noch durch das adjektivische Prädikat πρόσφατος zu ὁδός ausgedrückt. Hätte jedoch der Verf. durch πρόσφατος nur dies sagen wollen, so würde er wohl νέος gewählt haben. Das ungewöhnlichere πρόσφατος zumal in der Verbindung mit ζῶσα leitet uns darauf, noch eine andere Andeutung anzunehmen. Der Etymologie nach ist es auch noch nach Passow recenter mactatus*) und es wird dann besonders von frischen Speisen gebraucht (Phrynichus ed. Lobeck. p. 375.). Einen frischen Weg nennt er ihn daher mit Anspielung auf den Tod, durch den Christus selbst zu einem Wege wurde. Mit Beziehung darauf hat nun dieser Weg auch ferner das Prädikat ζῶσαν. Es ist ein lebendiges Opfer, durch welches der Weg hindurchgeht, vgl. 7, 16. 25. Röm. 12, 1. 2 Kor. 13, 4. In der Lebendigkeit liegt denn auch die Lebenskräftigkeit, vgl. 1 Petr. 1, 3. ἐλπὶς ζῶσα. — Um ein solcher Weg zu werden, mußte

*) Die Ableitung von φάω, φένω wird jedoch zweifelhaft, wenn man παλαίφατος vergleicht. Riemer beruft sich auf ungeschlacht = allein dies kommt von slahte = Geschlecht, wie unartig von Art.

aber die sinnliche Hülle der göttlichen Erscheinung fallen, nur mit seinem Tode zerriß der Vorhang des Allerheiligsten (Matth. 27, 51.). Nach einer andern Beziehung erscheint das irdische Daseyn Jesu als der Vorhang, der noch das Allerheiligste verbirgt in d. St. Joh. 16, 7. — In jenem Allerheiligsten, wozu uns der Zugang geöffnet, finden wir Jesum als Hohenpriester. Hier hat unser Vf. statt der Benennung ἀρχιερεύς, welche in den LXX. nur Einmal, 3 Mos. 4, 3. vorkommt, wohl aber öfter in den Apokryphen, ἱερεὺς μέγας gewählt, welches in den LXX. das Gewöhnliche. Man fragt, ob οἶκος τ. θεοῦ hier Tempel bedeute, oder wie Kap. 3, 2. Familie? Allerdings findet hier die erste Bedeutung statt, zu welcher auch dort in V. 3. 4. übergegangen wird.

V. 22. 23. Nachdem wir in Christo das kindliche Vertrauen erworben, Gott nahen zu dürfen, müssen wir ihm nahen im Glauben, und V. 24. ermahnt nun, einander wechselseitig uns aufzumuntern zur Liebe. Der Glaube muß verbunden seyn mit der ἀληθινὴ καρδία, ἀληθινός bildet den Gegensatz zur ὑπόκρισις. Nach der Ansicht der meisten Interpreten wird nun eine doppelte Beschaffenheit der προσερχόμενοι angegeben. Der Gedanke des Verfs. ist, daß sie nahen dürfen, weil sie δικαιωθέντες ἐνώπιον τοῦ θεοῦ sind. Diesen Gedanken spricht er aber hier in anderer Form aus, als es Paulus Röm. 5, 1. thut. Er bezeichnet die Rechtfertigung mit Rücksicht auf die Ritus im A. T., durch welche sie vorgebildet wurde. Er spielt nämlich auf die Lustration durch Blut an (9, 21.), und auf die mit Wasser (6, 2. 9, 19.). Durch die blutige Besprengung (1 Petr. 1, 2.) wird das Herz, durch die christliche Taufe, mit symbolischer Beziehung auf den ganzen Menschen, der Leib gereinigt. Man könnte daher fragen: ob hiermit auf den Unterschied von Rechtfertigung und Heiligung hingewiesen werde?*) Wir glauben dies nicht. Zunächst bezeichnet unserer Ansicht nach das Eine wie das

*) In dem System des seligen Menken wird ein strenger Unterschied zwischen dem Blut der Versöhnung und der Besprengung oder Reinigung gemacht, worüber der selige Mann z. B. in der Homilie zu Kap. 12, 24. spricht.

Andere unsere objektive Rechtfertigung und daraus entspringend objektive Reinheit vor Gott, dies verlangt auch der vorliegende Zusammenhang, da der Grund des christlichen Vertrauens angegeben wird. Der Taufakt ist also sakramentlich zu nehmen als das objektiv dem Glauben dargereichte pignus, so daß auch der Verf. hier hätte von einer Taufe mit dem Blut Christi sprechen können, wie Offenb. 1, 5. 7, 14. Indirekt bezeichnet ja dann aber der Taufritus allerdings auch das subjektive Reinwerden Röm. 6, 3. f., und andererseits ist auch von dem ῥαντισμὸς αἵματος 1 Ptr. 1, 2. als von dem Principe der Heiligung die Rede. — Daß die reformirten Ausleger, nach dem Vorgange Calvin's und Beza's, das λελουμένοι nicht haben auf die Taufe beziehen wollen, sondern auf das geistige Wasser der Heiligung, von welchem Ez. 36, 25. die Rede ist, ist wohl nicht ohne dogmatische Befangenheit geschehen. — Es entsteht nun noch die Frage: ob die Mehrzahl der Interpreten, denen auch noch Kuinöl beigetreten ist, Recht daran gethan hat, beide Participen mit dem verb. fin. προσερχώμεθα zu verbinden? Schon die Vulg. hat so verbunden, ebenso die Itala und Peschito, welche aber willkührlicherweise vor κατέχωμεν ein et eingeschoben, worin Luther nachgefolgt ist. Unserer Ansicht nach kann man nun auch, wofern man jener Auffassung beitritt, ohne ein καί vor κατέχωμεν nicht auskommen; wenn es vor κατανοῶμεν steht, wo doch ein neuer Gedanke anfängt, so wird man es mit noch größerem Rechte vor κατέχωμεν erwarten, da dieser Satz denselben Gedanken ausdrückt, wie der vorhergehende, welcher mit προσερχώμεθα beginnt. Daß dieses καί fehlt, erscheint uns als hinreichender Grund gegen die Annahme jener Struktur. — Ueber die Bedeutung von ὁμολογία ist zu 3, 1. gehandelt worden, und warum sie ὁμολογία τῆς ἐλπίδος und nicht sowohl τῆς πίστεως heißt, darüber s. zu 7, 19. Vgl. auch 3, 6.

V. 24. 25. Es giebt ein Achthaben auf den geistlichen Zustand der Brüder, wovor der Apostel warnt Gal. 6, 4., wenn es nämlich geschieht, um durch diese Vergleichung sich selbst ein καύχημα zu verschaffen. Dagegen hat das Achtha-

ben, von dem hier die Rede ist, den Endzweck, sich selbst und Andere zum Guten anzuspornen. Die Liebe erscheint als Princip des Handelns, und von den καλὰ ἔργα ist im Sinne des Paulus die Rede. V. 25. hebt noch eine Aeußerung hervor, in welcher der παροξισμὸς ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων sich vorzüglich erweisen soll, in der brüderlichen παράκλησις, dies liegt in dem ἀλλὰ παρακαλοῦντες; die genauere Auffassung desselben ist aber abhängig von der der vorhergehenden Worte. Schon seit alten Zeiten haben sich die Ausleger in Betreff der ἐπισυναγωγή getheilt. Die lateinischen Interpreten *), Justinian, Calvin, Jak. Cappellus, Gerhard, Hunnius und neuerlich Seyffarth haben ἐπισυναγωγή durch coetus Christianorum erklärt, so daß also schon hier von dem Abfalle die Rede wäre, von dem V. 26 ff. sprechen. Diese Erklärung dürfte nun schon durch den einen Grund hinlänglich zurückgewiesen seyn, daß der Verf. nimmermehr, wenn vom Abfall die Rede wäre, das glimpfliche καθὼς ἔθος τισίν hinzugefügt hätte, wohl aber dürfte in Frage kommen, ob nicht diese Erklärung nach der ihr von Böhme gegebenen Modification zu billigen sei, welcher ἐγκαταλείπειν von dem Im Stich lassen versteht durch Zurückziehung von Hülfsleistungen und Unterstützungen (10, 33. 34.). Ein nöthigender Grund für diese Auffassung läßt sich nicht angeben. Ἐπισυναγωγή kann allerdings die societas Christianorum bezeichnen, es kann aber auch ebensowohl für das simpl. συναγωγή stehen. Frägt man, warum der Vf., wenn er von dem conventus sprechen wollte, nicht das simpl. gebraucht habe, so wird man nicht gerade mit Seyffarth hierin eine Idiosynkrasie des Vfs. zu suchen haben **); denn composita statt simpl. zu setzen, dürfte über-

*) Man könnte glauben, daß auch schon die Itala und Vulg., welche collectio übersetzen, nicht an einen conventus, sondern an die societas fidelium gedacht hätten; aber mit Unrecht, denn collectio ist bei ihnen Uebersetzung von συλλογή, σύναξις, welche Worte die conventus sacri bezeichnen. Vgl. auch den Sprachgebrauch von colligere bei Tertullian, de fuga in pers. c. 14. Irenäus l. 3. c. 3.

**) Höchst unverständig führt er bei der Gelegenheit ein von Camerarius geschmiedetes ἱππόβαμον ὄῆμα an.

haupt nicht in einer besondern schriftstellerischen Idiosynkrasie seinen Grund haben, wiewohl Schweighäuser zu Polyb. T. V. p. 332. bei Polybius eine solche annimmt, und Tzschucke bei Plutarch, vielmehr liegt es, wie auch §. 40. bei Seifarth dies ausspricht, in der größeren rhetorischen Ausbildung eines Schriftstellers begründet, ob er durch Kompositionen die Begriffe noch mehr nüanciren will.*) Das verb. comp. ἐπισυνάγω findet sich auch im N. T., wo schon συνάγω ausgereicht haben würde, Matth. 23, 37. Mark. 1, 33. Luk. 12, 1. Ich ziehe die gewöhnliche Auffassung der von Böhme vorzüglich aus folgenden Gründen vor: 1) weil doch wohl, wenn von dem Im Stich lassen die Rede wäre, vielmehr ἑαυτούς oder ἀλλήλους anstatt τὴν ἐπισυναγωγήν stehen würde, 2) weil es unpassend wäre ἡ ἐπισυναγωγή = ἡ ἐκκλησία ὑμῶν zu sagen, vielmehr τοῦ θεοῦ, 3) weil καθὼς ἔθος τισίν alsdann weniger passend wäre. Der Sinn der Ermahnung ist unserer Ansicht nach dieser: der παροξυσμὸς ἀγάπης soll sich insbesondere auch in den Gemeindeversammlungen offenbaren, wo so schöne Gelegenheit zur παράκλησις geboten wird, eben deshalb soll keiner sich derselben entziehen. Daran schließt sich dann trefflich der im Folgenden ausgesprochene Gedanke, daß aus solcher Lässigkeit am Ende Abfall entstehen könne. Aehnlich ist die Ermahnung Kap. 12, 12 ff., die Lässigen aufzurichten, damit nicht in der Gemeinde ein Abfall entstehe, dessen Folgen unwiderruflich seien. Auch ist es keineswegs dem Geiste der ersten christlichen Zeit entgegen, der Theilnahme an den kirchlichen Versammlungen eine solche Wichtigkeit zuzuschreiben, vgl. bei Ignatius in der ep. ad Eph. c. 13.: σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. Ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνησθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ καὶ λύεται ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως, und in dem Briefe an den Polykarpus c. 4.

*) Zwischen Paulus und unserm Verfasser dürfte sich in dieser Hinsicht nicht ein erheblicher Unterschied nachweisen lassen. In unserm Briefe finden sich 534 vocabula composita und decomposita, in dem an die Römer 478.

ermahnt er: πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν. Eine gute Abhandlung über die Stelle von Pfizer im Thes. novus philol. II. — Wie öfter, so wird auch hier der Ernst der Ermahnung durch die Hinweisung auf die Nähe des Entscheidungstages verstärkt, vgl. V. 37. Röm. 13, 11.

V. 26—31. Aus Lauigkeit entsteht Abfall, und Abfall entgeht der göttlichen Rache nicht.

V. 26—31. Wie K. 6, 1—8. ermahnte, des Fortschritts sich zu befleißigen, damit nicht Rückschritt und aus dem Rückschritt Abfall entstehe, so macht auch hier der Vers. aufmerksam, wie die Lauigkeit in Abfall übergehen könne; noch übereinstimmender ist bemerktermaßen K. 12, 12 ff., wo zuerst die Lässigkeit gestraft, dann vor der Verscherzung des Rechts der Erstgeburt gewarnt wird. Jene Lauheit in der Theilnahme an der christlichen Gemeinschaft konnte leicht in eine Gleichgültigkeit gegen die Heilswahrheit selbst übergehen, und diese Gleichgültigkeit am Ende zur Rückkehr ins Judenthum führen und damit zur bittern Feindschaft gegen die erkannte Wahrheit.

In unserm Abschnitte wird der Zustand, von welchem Kap. VI. handelte, in mancher Hinsicht noch genauer beschrieben. Dort wurde mehr im Einzelnen angegeben, wie weit sie schon im Guten gekommen waren, hier genauer, bis zu welchem Aeußersten sie ihr Abfall führt. Was die Beschaffenheit der Subjekte betrifft, so werden wir also zunächst das τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας zu vervollständigen haben aus 6, 4. 5., vgl. auch hier weiter unten V. 32. φωτισθέντες, und werden demnach an solche denken müssen, welche in den ganzen Umfang der christlichen Erfahrung eingeführt waren, nur daß sie das ihnen Dargebotene nicht beharrlich festhielten. Der anscheinende Widerspruch mit andern Stellen, nach denen es scheint, als ob der einmal Wiedergeborne nicht wieder für immer abfallen könne, ist dort erörtert worden. Zu besonderer Erwägung fordert aber hier die genauere Bezeichnung der Natur und der Aeußerung dieses Abfalls auf. Ueber ἁμαρτάνειν als Bezeichnung des Abfalls s. zu 3, 17. 11, 25. 12, 1. 4. Dieses ἁμαρτάνειν geschieht ἑκουσίως. Es ist mithin nicht von einem

ἐκπίπτειν wie Offb. 2, 5 f. die Rede, wo zur μετάνοια aufgefordert wird, vergl. den inhaltreichen Kommentar des Episcopius zu d. St., wo er auch unsere Stelle mit auslegt. Die Meinung, daß sich im Gebrauche dieses Ausdrucks ein philonischer Sprachgebrauch erkennen lasse, haben wir oben S. 66. zurückgewiesen. Gleich am Anfange des dritten Buchs der Ethik hat ja Aristoteles eine lange und gründliche Erörterung des moralischen Begriffs von ἑκούσιον. Bei Klassikern, bei jüdischen Schriftstellern und bei Kirchenvätern bilden die ἑκούσια ἁμαρτήματα den Gegensatz zu den ὑπ' ἀγνοίας ποιηθέντα oder φύσει γιγνόμενα. Als gleichbedeutend kommt bei diesen Schriftstellern vor τὰ κατὰ γνώμην ποιηθέντα. Der stärkste Ausdruck für diesen Begriff ist der in den Constit. apost. l. 2. c. 23. ἐκ παρατάξεως (veluti acie instructa) ἁμαρτάνειν. So gewöhnlich nun auch in unserer Moral die Unterscheidung von peccatis voluntariis oder proaereticis und peccatis infirmitatis ist, so sehr kann man doch über die nähere Bestimmung dieser Begriffe in Zweifel seyn. Wenn nämlich die Neuern nach dem Vorgange der Pelagianer und der katholischen Dogmatik das voluntarium*) als ein wesentliches Merkmal des Begriffs peccatum überhaupt ansehen, so muß ja der Terminus peccatum infirmitatis, welches so viel als involuntarium heißen soll, als eine contradictio in adjecto erscheinen, so daß auch von diesem Gesichtspunkte aus Töllner, in dem Aufsatze: über die Eintheilung der Sünden in vorsätzliche und unvorsätzliche (Theol. Untersuchungen Bd. 1. St. 2.), folgerecht verfährt, wenn er die sogenannten unvorsätzlichen Sünden gar nicht als Sünden bezeichnet wissen will. Und andererseits kommt es nur auf die Fassung von voluntas an, um alle peccata infirmitatis zu peccatis voluntatis zu machen; denn verstehen wir unter voluntas nicht die deliberatio, son-

*) Es ist Augustins eigener Ausspruch: omne peccatum est voluntarium, de vera relig. c. 13. Er setzt aber auch contr. Jul. l. 3. c. 5. hinzu: de actuali peccato id intelligendum esse, non de originali; und behandelt nachher jenes Axiom als ein pelagianisches, de grat. et pecc. l. 2. c. 6. 13. de bono persev. l. 2. c. 15.

dern die proclivitas, so gehören alle Schwachheitssünden in das Gebiet des peccatum voluntarium, in welchem Sinne denn auch Augustin retract. l. 1. c. 13. das peccatum originale als voluntarium bezeichnet: quia in ipsa hominis voluntate sedem habet, et quia natura depravata illi peccato in adulta aetate consentit. Gehen wir von dem Ausspruche des Johannes aus: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία, so müssen wir alles dem göttlichen Gesetz Widerstrebende, nicht bloß die That, sondern auch die Neigung unter den Begriff der Sünde zusammenfassen, und da allerdings zum Begriff der Sünde Verschuldung, mithin Wille gehört, so müssen wir auch das pecc. habituale und originis mit Augustin als voluntarium bezeichnen, wobei wir in den Tadel mit einstimmen, welchen Nitzsch (Protest. Beantwortung der Symbolik Dr. Möhlers S. 93.) gegen Melanchthon ausspricht: «Melanchthon hätte nicht die Augustinische Lehre: peccatum originis voluntarium esse, quia non inviti tales simus, als unnöthige Subtilität verwerfen sollen». Vom peccatum voluntarium werden wir aber das pecc. deliberatum unterscheiden, als welches wir auch das ἑκούσιον an unserer Stelle ansehen. Das peccatum deliberatum nämlich tritt da ein, wo das Bewußtseyn des Gesetzes und seiner Heiligkeit mit Bestimmtheit nicht nur irgend einmal vorhanden war, sondern auch noch im Augenblicke der Versündigung vorhanden ist. An unserer Stelle ist jedoch, was wohl zu merken, nicht bloß im Allgemeinen von einem peccatum deliberatum die Rede; ein solches kann nach der Dogmatik der reformirten Kirche auch in statu gratiae fidelium eintreten, nach der der lutherischen Kirche zwar nur extra statum gratiae, aber doch so, daß die poenitentia et restitutio nicht abgeschnitten wird. Hier ist vielmehr von demjenigen pecc. deliberatum die Rede, welches gegen das objektive Princip der Erlösung, das Opfer Christi, und gegen das subjektive, den in uns lebenden Gnadengeist, begangen wird. So zeigt sich denn deutlich, daß unsere Stelle allerdings eine Parallele zu Matth. 12, 21. 32. bildet, s. oben S. 235. *) Die Behauptung

*) Auch die Mehrzahl der katholischen Interpreten hat unsere Stelle, so

aber, daß es Versündigungen gebe, welche im Angesicht der erkannten Wahrheit begangen werden, ist eine solche, die bei Manchen Bedenken erregen dürfte und worüber wir daher noch ein Wort sagen müssen. Allerdings ist es nämlich vermöge der Einheit des Geistes nicht denkbar, daß das Band, welches naturgemäß auch die Erkenntniß mit dem Willen verknüpft, jemals völlig zerrissen werde, woher es denn kommt, daß auch der böse Wille nur zur That werden kann, indem die Erkenntniß verblendet wird — mit andern Worten: alles Böse muß, um hervortreten zu können, den Schleier einer falschen Entschuldigung um sich hängen. Indem wir dieses sagen, könnte es nun scheinen, als ob wir die vorher ausgesprochene Behauptung zurücknähmen, denn wo eine solche Entschuldigung dem Geiste vorschwebt, da handelt er ja eben auch, wird man sagen, nicht im Gegensatz gegen ein klar bewußtes Gutes; ja man wird sich am Ende auf die stoische Ansicht hingeführt sehen, als ob alle Versündigung nur auf eine mangelhafte Einsicht, auf eine ἀσθενὴς ὑπόληψις zurückzuführen sei. Hier muß man jedoch wohl unterscheiden eine von außen uns zugekommene und uns eingepflanzte falsche Ansicht, welcher sich das noch nicht geweckte religiöse Gefühl gefangen giebt, und eine falsche Ansicht, welche von innen heraus von dem bösen Willen selbst erzeugt wird. Eine solche ist es, die wir bei dem pecc. deliberatum annehmen. Von einer solchen wird man aber auch gar nicht sagen können, daß sie das Bewußtseyn von der Verbindlichkeit des Gesetzes oder von der Wahrheit des göttlichen Objekts überhaupt verdunkele, vielmehr ist das eben das Entsetzliche, daß dem Sünder im Grunde der Seele der Glaube an seine eigenen Gründe und Entschuldigungen fehlt, daher auch die Hast, mit welcher in solchen Fällen die einzelne Sünde vollbracht wird,

---

wie die im 6ten Kapitel, von dem peccatum in spiritum sanctum erklärt, s. Cornelius a Lapide zu beiden Stellen, Vasquez, Ribera u. A. Bellarmin indessen hat sich nicht wollen die Gelegenheit entgehen lassen, aus der φοβερὰ ἐκδοχὴ κρίσεως das purgatorium zu erweisen und deshalb das ἁμαρτάνειν von den nach der Taufe begangenen Sünden erklärt.

gleichsam als fürchtete man, daß der Schleier, den man sich über das Auge geworfen hatte, zerreißen möchte. Und äußert sich nun das pecc. deliberatum nicht bloß als einzelne That, ist es, wie bei dem pecc. in spiritum sanctum, ein festgehaltener Zustand, so ergiebt sich, wie qualvoll das fortdauernde Bewußtseyn der Lüge, welches jedoch nicht aufkommen kann, und der hiermit gesetzte Selbstwiderspruch seyn müsse. Es leitet uns diese Betrachtung noch einmal auf die neue Ansicht zurück, welche Gurlitt in der S. 236. angeführten Abhandlung über die Beschaffenheit des pecc. in spiritum sanctum ausgesprochen hat. Seine Annahme, daß bei dem abgefallenen Wiedergeborenen über die Periode des Hasses gegen das Göttliche hinaus eine noch entsetzlichere eintreten könne, die einer auf Princip beruhenden Indifferenz gegen das Gute, erscheint uns als psychologisch undenkbar. Eben darin, daß der abgefallene Wiedergeborene einst das Gute erkannt hatte, liegt der Grund, daß er es nun in Ewigkeit nicht mehr ignoriren kann. Es haftet ihm an als eine Macht über ihn, die er sich nicht mehr ganz leugnen kann, und in diesem Bewußtseyn bleibt ihm, wenn er sich dieser Macht des Guten doch nicht ergiebt, nichts übrig, als gegen sie zu kämpfen. Wer von der einmal erkannten Wahrheit abfiel, dem bleibt hinfort nichts übrig, als ein Vernichtungskrieg gegen dieselbe. Es erfüllt sich ja hier nur, was auf dem Gebiete menschlicher Liebe bei Racine Phedre zu Hippolyte sagt: va, je t'aimois trop, pour ne te point haïr. Wenn indeß ferner, eben hierauf gestützt, der Verf. jener scharfsinnigen Abhandlung einwendet, daß ja aber dieser Haß noch eine lebendige Beziehung zum Guten voraussetze, mithin der Mensch bei ihr weniger schlecht sei, als bei einer auf Princip beruhenden Indifferenz, so ist zu antworten: allerdings, aber wie wir eben oben S. 236. sagten: der Schlechte ist noch nicht ein Böser, der Böse aber vor Gott verwerflicher als der Schlechte. Nur wer hoch steht, kann tief fallen, und so gehört denn noch eine lebendige Beziehung zum Guten dazu, um recht böse zu seyn. Aus demselbigen Grunde kann der Mensch verwerflicher werden als das Thier,

und der abgefallene Engel verwerflicher als der abgefallene Mensch.*)

Dies die Natur des Abfalls. Erwägen wir nun seine Aeußerung. Der Abgefallene vergeht sich an dem objektiven Principe der Erlösung, indem er den Sohn Gottes — auch hier wie Kap. 6, 6. der feierliche, inhaltsvolle Terminus — mit Füßen tritt und sein Blut für κοινόν erklärt. Καταπατεῖν auch im klassischen Griechisch, vgl. Iliad. IV. V. 157.) von der äußersten Verachtung. Κοινός von der Itala communis übersetzt, die Peschito: «wenn er sein Bundesblut hält wie das von einem gewöhnlichen Menschen ؟ allein im jüdischen Sprachgebrauche bezeichnet κοινός das gesetzlich Unreine, Profane, wie 9, 13., und daß diese Bedeutung auch hier stattfindet, sehen wir aus dem Gegensatze in ἡγιάσθη. Mit Unrecht hat daher auch Chrys. zwischen beiden Auffassungen geschwankt. Richtig die Vulg. pollutum: «das Blut, durch welches er selbst geheiligt worden und in einen neuen Bund mit Gott getreten, gerade das hält er für unrein». Christus wurde zum Kreuz verdammt, weil er sich Gott gleich gemacht hatte. Ist er nicht, wofür er sich ausgab, so macht ihn das Kreuz in Wahrheit zu einem σκάνδαλον und er ist gerechterweise als ein Verbrecher gestorben, sein Blut also κοινόν. Dies zu glauben heißt in Wahrheit καταπατεῖν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. Der Abgefallene vergeht sich ferner an dem subjektiven Princip der Erlösung, an dem πνεῦμα χάριτος d. i. an dem Geiste, welcher von der Gnade ertheilt wird und die Gnade versiegelt (2 Kor. 1, 22.). Ist Christus nicht, wie dieser Geist ihn uns lehrt, so ist dieser Geist ein Lügengeist.

*) Die Erklärung von V. 4. 5. im 6ten Kap. hat uns gezeigt, daß man nicht mit der reformirten Kirche annehmen kann, es sei nur von unvollkommenen Wiedergebornen die Rede, auch aus den Prädikaten in unserm Kap. V. 26. 29. läßt sich dasselbe erweisen. Und dies ist der Schriftgrund aus unsern Stellen, nach welchem das Dogma der reformirten Kirche, daß nur der non perfecte regenitus das pecc. in spiritum s. begehen könne (s. oben S. 237. 238.), zurückzuweisen ist. Die hier gegebene Ausführung, daß die höchste Versündigung auch den Empfang der höchsten Gnadengüter voraussetze, führt nun auch auf psychologischem Wege zu demselben Resultate.

Manche Theologen haben es auf folgenden Grund hin zweifelhaft lassen wollen, ob Hebr. VI. und X. von dem pecc. in spiritum s. handle: es sei ja nämlich hier nur von einem Abfall vom Christenthum die Rede und mithin noch in Frage zu stellen, ob würklich eine βλασφημία εἰς πνεῦμα ἅγιον dabei vorkomme, so z. B. Episcopius und Kern in der unter Mosheim 1739 herausgegebenen Abhandlung: de blasphemia in spiritum sanctum gravissima; unsere Stelle jedoch spricht ja deutlich genug von βλασφημία, sowie sie sich auch gegen die besonders seit Mosheim gewöhnlich gewordene Erklärung des πνεῦμα ἅγιον Matth. 12, 31. von der Wunderkraft gebrauchen läßt. Freilich läßt sich ja ein Abfall denken, bei welchem ein solcher Frevel gegen Christum und den Geist nicht stattfindet. Einen solchen würde indessen auch der Apostel nicht als ein ἑκουσίως ἁμαρτάνειν betrachten, er wäre eine bloße Schwäche, und als Schwäche gedacht würde dieser Abfall auch nach dem oben Gesagten voraussetzen, daß keine volle Begabung mit den Gnadengaben stattgefunden habe. Wo jedoch diese stattgefunden hat, da fühlt auch, wie wir vorher sagten, der Mensch in der verleugneten Wahrheit die Macht, und kann sich gegen dieselbe nur durch einen Vernichtungskrieg retten, in welchem er bis an jenen bezeichneten Abgrund hingetrieben wird. Dazu kommt noch, daß, wenn wir uns unter den Abfallenden Juden denken, welche in das Judenthum zurücktraten, dieses gewiß damals eben so wenig als jetzt ohne Blasphemie Christi, und, sofern ein inneres Zeugniß dagegen sprach, auch des heiligen Geistes, stattfinden konnte. Häufig gebrauchen die Juden, indem sie von dem Erlöser reden, die Lästernamen Moloch, Baal Peor, נֵצֶר נֵאֲפוּף «der ehebrecherische Zweig», יְיחוֹם עֶרְוָה וְזִמָּה «der in Schande und Laster Empfangene»; in ihrem Gebete Olenu speien sie aus, indem sie die Anbetung der Abgötter erwähnen, unter denen sie auch Jesum verstehen. Von Juden, die Christen wurden und wieder zurücktraten, wie die Geschichte des Uriel Acosta zeigt, verlangten sie Lästerung des Sohnes Gottes.

Nachdem wir so Natur und Aeußerung des Abfalls ken-

nen gelernt, haben wir nunmehr noch die Strafe in Erwägung zu ziehen. Wie der Frevler sich gegen das objektive Princip der Erlösung, das Opfer Christi, und gegen das subjektive, den heiligen Gottesgeist, vergeht, so wird objektiv ihm entzogen das Opfer und subjektiv das Vermögen der μετάνοια, und zwar weil dieses, auch jenes. Dies Letztere wird nun allerdings an unserer Stelle nicht ausdrücklich gesagt, worauf auch Chrys. im Streite mit den Novatianern Gewicht legt. Es ist aber doch ohne Zweifel aus K. VI. vorauszusetzen. Wäre es indessen auch dort nicht ausdrücklich gesagt, so können wir uns doch auch überhaupt das Verdammtseyn nur als Wechselbegriff des Beharrens in der Sünde denken und parallel mit diesem. Wehmüthig reuige Abbadonna's, wie sie uns Klopstock aufführt, kennt die Hölle nicht, sondern nur Kapaneusnaturen, wie dieser bei Dante (Inferno XIV, 49.) rufte «Todt bin ich, wie einst lebend», und von welchem gilt, was dort Virgil eben dem Kapaneus zuruft (V. 61.):

Da hob so stark, wie sie mir nie erklangen,
Mein Meister seine Stimm', ihm zuzuschrein:
„O Kapaneus, daß ewig unbezwungen
„Dich Hochmuth nagt, ist deine wahre Pein!
„Denn keine Marter als dein eignes Wüthen,
„Kann deiner Wuth vollkomm'ne Strafe seyn."

Die Pein der Sünde kann sie schmerzen, aber die Sünde selbst hören sie nicht auf zu lieben. Und insofern wir hiermit eine impoenitentia finalis für den nothwendigen Wechselbegriff einer damnatio finalis erklären, so kommen wir auf das Resultat, daß es keine ewigverdammliche Sünde giebt, außer eben das pecc. in spiritum s., wie denn Augustinus mit seiner gewohnten Tiefe sagt, daß nur die finalis impoenitentia ausweisen könnte, wer dieses pecc. begangen habe, und wie von diesem pecc. allein der Heiland sagt, daß es weder in diesem, noch in jenem Aeon vergeben werde.*)

*) Wohl könnte man sich der Parabel Luk. 16, 27. und auch der Stelle in unserm Briefe Kap. 12, 17. bedienen, um zu zeigen, daß wahre Reue und Verdammniß ewig parallel laufen können. Wir geben aber den Beweis aus

Ueber das Einzelne von V. 26—31. ist noch Folgendes zu bemerken. Bei φοβερὰ ἐκδοχὴ κρίσεως findet eben so wenig als bei ὁ λόγος τῆς ἀρχῆς 6, 1. oder ἡ πρόθεσις τ. ἄρτων 9, 2. eine Hypallage statt, vielmehr ist der Gedanke ergreifender ausgedrückt, wenn das Erwarten selbst als ein mit Schrecken verbundenes dargestellt wird. Τὶς macht unbestimmt, und dient daher, mit Adjektiven verbunden, zur Verstärkung, indem es gleichsam das Unaussprechliche bezeichnet, wie unser: «ich weiß nicht, welche Angst mich befällt», s. Plato de Rep. III. p. 432. c.: δύσβατός τις ὁ τόπος φαίνεται καὶ κατάσκιος; auch im Lat.: incredibilis quaedam animi magni-

---

diesen Stellen nicht zu. Auch bei Dante findet sich eine Stelle, welche, wenn man nur die Uebersetzung zu Rathe zieht, mit seiner ganzen sonstigen Darstellung in Widerspruch ist, nach welcher die Hölle nur Unbußfertige enthält, und Solche, denen ihre Sünde selbst zur Strafe wird, nämlich im 15ten Gesange der Hölle, im 108ten Vers heißt es bei Streckfuß:

— — die einst besudelt waren,
Mit jenem Fehl, den jeder nun beweint.

Allein im Text steht davon nichts und der Uebersetzer hat den Autor nicht in dessen eigenem Geiste supplirt. — Wir haben schon oben S. 234. in der Anm. erwähnt, daß viele Seelen in frühern Zeiten durch diese zwei Aussprüche in Schrecken gesetzt wurden, und Michaelis, dessen Jugend noch in jene Zeit gehörte, knüpft auch in der Auslegung unserer Stelle die Ermahnung an, daß die Prediger den Laien Anweisung ertheilen möchten, die Schrift im Zusammenhange zu verstehen. Am gründlichsten wird man solche angefochtene Seelen beruhigen können, wenn man, wie es der Wahrheit gemäß ist, sie überzeugt, daß der Mangel an Reue nothwendig unter die Kennzeichen jenes Falles gehöre, dessen Folgen ewig sind, daß also lebhafte Bekümmerniß auch einen Beweis abgiebt, jener Sünde nicht verfallen zu seyn. Eines der merkwürdigsten Exempel unter denen, welche vorliegenden Ausspruch des Hebräerbriefs auf sich bezogen, ist Franz Spiera, welcher in der Reformationszeit den evangelischen Glauben angenommen und, ohne innere Ueberzeugung, aus Furcht und Gewinnsucht wieder abgeschworen hatte. Seine höchst merkwürdige Lebensgeschichte ist kürzlich wieder unsern Zeitgenossen in die Hände gegeben worden von K. L. Roth, Nürnberg 1829. Ist das Bekenntniß, was dieser Mann bei Sleidanus thut: deum se amare non posse, verum horribiliter odisse, keine Selbsttäuschung gewesen, so mag wohl auch der Ausspruch unsers Briefes Anwendung auf ihn haben. Doch findet sich in seinem Zustande auch wohl Selbsttäuschung. Vgl. Speners Urtheil über den unglücklichen Mann, theol. Bedenken Th. I. S. 510.

tudo bei Cicero Qu. Acad. 2. 1., daher auch die Bedeutung von τις als Substantivpronomen: eximius quidam, wie auch aliquis, vgl. Matthiä Gramm. §. 487. 4. Im N. T. ist von Manchen ἀπαρχή τις Jak. 1, 18. ebenso gefaßt worden. — Πυρὸς ζῆλος ungenau von Schulz übersetzt: «heftiger Eifer», vielmehr bezeichnet der Genitiv die vox composita Feuereifer, s. zu 5, 12. Das adjektivische ἐσθίειν μέλλοντος wird dadurch, daß es von seinem Subst. getrennt ist, noch mehr hervorgehoben. — V. 28. enthält einen Schluß a minori ad majus wie 2, 2. und 12, 25. Viele haben hier an irgend welche von den Gesetzübertretungen gedacht, auf denen gerade eben bei Moses die Todesstrafe steht. Besser aber wird man wohl mit Jak. Cappellus, Storr, Kuinöl an eigentliche Verläugnung des mosaischen Glaubens denken, da dieses einen passenderen Gegensatz zu dem Nachfolgenden bildet, und auch 5 Mos. 17, 6., woher die Worte ἐπὶ δυσὶν κτλ. entlehnt zu seyn scheinen, von der Strafe der Götzendiener handelt. — V. 29. findet nach Winer S. 439. eine Vermischung zweier Konstruktionen statt: πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήναι τιμωρίας und πόσῳ χείρονος, δοκεῖτε, ἀξιωθήσεται. Es erklärt sich indeß auch ohne diese Annahme aus der Art, wie sonst, ohne Einfluß auf die Konstruktion, δοκεῖς, ὁρᾷς, οἶδα parenthetisch in die Rede eingeschoben werden. — Οἴδαμεν V. 30. deutet auf die Erfahrungen hin, welche bereits bewährt haben, daß Gott seine Aussprüche erfüllt (Kap. 2, 2. (Gal. 6, 7.), vgl. über das erste Citat, was oben S. 45. 46. gesagt worden; die zweite Stelle ist aus 5 Mos. 32, 36. entlehnt. — Zu V. 31. führen wir Bengels Bemerkung an: bonum est incidere cum fide, 2 Sam. 24, 14. — temere, terribile, v. 27. conf. Sir. 8, 1.

V. 32—39. Kehret doch zu eurer ersten Liebe zurück; ihr habt ja nicht lange mehr auszuhalten.

V. 32. 33. Aehnlich wie der Verf. Kap. 6, 10. nach der ernsten Warnung auf die früheren Beweise, welche die Gemeinde von ächtem Glauben gegeben, zurückblickte, wie es Paulus Gal. 4, 13 ff. thut, und wie das Sendschreiben Offb. 2, 5. zur πρώτη ἀγάπη zurückzukehren ermahnt, — thut es

hier der Vf. Statt des bloß anknüpfenden δέ sollte man ein ἀλλά oder μᾶλλον δέ erwarten, wir finden indeß auch 6, 9. nur ein δέ, welches da nicht μεταβατικῶς zu nehmen ist, sondern den Kontrast bezeichnend: «andererseits». — Ἄθλησις, wie θέλησις und andere Nomina auf — σις, vorzüglich der spätern Zeit angehörig, s. Lobeck ad Phryn. 351 ff., bei den Aelteren ἆθλος, ἄθλημα. Der Genit. παθημάτων ist gen. object. — Τοῦτο μέν — τοῦτο δέ klassische Theilungspartikel, welche sich sonst nicht im N. T. findet, Hermann zu Viger S. 702. — Θεατρίζεσθαι = θέατρον γίγνεσθαι 1 Kor. 4, 9. und ἐκθεατρίζεσθαι, welches bei Polybius vorkommt. Die ὀνειδισμοί trafen begreiflicherweise namentlich übergetretene Juden stark, besonders wegen des σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ, vergl. 13, 13. Als eng verbunden und damit zugleich als Hauptbegriff werden durch τε καί die θλίψεις hinzugefügt. — Τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων wird vorzüglich seit Kypke so erklärt: «derer, welche sich auf diese standhafte Weise benommen haben». Auch Böhme und Kuinöl meinen, daß hier, wie 13, 18. das Medium nur bedeuten könne: mogero. Freilich kann dem ἀναστρέφεσθαι nicht, wie Beza thut, die Bedeutung aufgedrungen werden: sursum et deorsum verti = agitari, man sieht aber nicht ein, warum es nicht, wie sonst, vitam agere, conversari bedeuten soll und οὕτως = ἐν θλίψεσι, vgl. 13, 7. τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς; ja es verlangt durchaus der Zusammenhang diese Bedeutung: «sie haben vielen Kampf erduldet, theils selbst den Drangsalen ausgesetzt und leidend, theils mit andern mitleidend». Von diesem Mitleiden spricht dann weiter V. 24. Zu κοινωνοί vgl. 2 Kor. 1, 7. und 11.

V. 34. Die rec. hat δεσμοῖς μου und die Frage nach der Richtigkeit dieser Lesart erweckt Interesse, indem die Aehnlichkeit mit 2 Tim. 1, 16. zur Bestätigung des paulinischen Ursprungs des Briefes gebraucht werden könnte, obwohl Beza in der 5ten Ausg. dieses ein argumentum admodum infirmum nennt. Auch noch in neuerer Zeit haben Rösselt, Matthiä, Rinck die rec. in Schutz genommen. Messen wir die äußern Zeugnisse der codd. und Uebersetzungen nicht nach der

Zahl, sondern nach der Wichtigkeit, so überwiegen die für δεσμίοις. Von unhaltbaren Gründen abgesehen, welche Wetstein für δεσμοῖς μου vorgebracht, legen wir das meiste Gewicht auf die Frage: wie hätte die Lesart δεσμίοις in den Text bringen können, wenn er ursprünglich δεσμοῖς μου hatte? Rösselt in der Abhandlung de tempore epist. ad Hebraeos nimmt an, daß das bloße τοῖς δεσμοῖς, welches Origenes exhort. ad martyr. c. 44. hat, die ursprüngliche Lesart seyn dürfte. Die lateinische Uebersetzung im cod. Clar. hat vinculis eorum, daraus wäre wahrscheinlich, daß auch sie kein Pronomen las und zu dem unbestimmten Nomen von dem Einen μοῦ, von dem Andern αὐτῶν ergänzt wurde. In der That bietet Philem. V. 10. ein Beispiel eines solchen zu δεσμοῖς hinzugefügten μοῦ dar. Diese Auskunft kann indessen doch gar nicht befriedigen, denn während in der Stelle des Briefs an den Philemon δεσμοῖς ohne Pronomen einen passenden Sinn giebt, würde es in diesem Zusammenhange gar keinen haben. Unter diesen Umständen ziehen auch wir δεσμίοις vor, zumal, da wir auch 13, 3. die Ermahnung finden: μιμνήσκετε τῶν δεσμίων. Leicht konnte δεσμίοις in δεσμοῖς korrumpirt werden, und daß das μοῦ alsdann aus Erinnerung an paulinische Stellen hinzugefügt wurde, dafür spricht dann auch die erwähnte Lesart bei Origenes. — Was vom Raube der Güter hier gesagt wird, scheint als Folge jenes συμπάθειν angeführt zu werden, doch läßt es sich auch anders fassen. — Ἑαυτοῖς ist dat. comm. Der Schatz im Himmel ist hier wie Matth. 6, 29. dasjenige, was im Glauben an eine unsichtbare Welt auf Erden Preis gegeben wird; dieses geht nicht verloren, es wird gleichsam niedergelegt und gesammelt im Himmel, Matth. 19, 21. Luk. 12, 33. Dieses Sammeln des Schatzes im Himmel fällt dann mit dem erworbenen Wohlgefallen zusammen, aus welchem uns dereinst die Vergeltung zufließt und durch dieselbe das früher im Glauben Eingesetzte mit Zins wieder zurückkommt, πλουτεῖν εἰς θεόν, Luk. 12, 21. 1 Tim. 6, 18. 19. — Μένουσαν als Hauptbegriff nachgesetzt, vielleicht auch, weil es mit dem vorangehenden καί einen epitritus soc. bildet, wäh-

chen ebenso wie den ditrochaeus wenigstens das römische Ohr beim Redner bis zum Entzücken liebte, Cic. de orat. c. 63.

V. 35—39. Das Citat in V. 37. 38. aus Habak. 2, 3. 4. entlehnt. In den LXX. lautet die Uebersetzung von der unsrigen etwas verschieden, und die ersten Worte ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον gehören ganz unserm Verf. Es findet sich das μικρὸν ὅσον ὅσον auch in den LXX. Jes. 26, 20. Ὅσον im adverbialen Gebrauche = nur, Il. X. 354. Die Wiederholung ist eines von den seltneren Beispielen, wo im Griechischen durch die Verdoppelung ein superlativischer Begriff ausgedrückt wird = tantillum, s. Hermann zu Viger S. 726. und Winer in der Anm. S. 202. — Ὑποστέλλεσθαι ursprünglich «die Segel einziehen», mit dem Akk., den alle Verba des sich Abwendens haben, insofern der Begriff des Fliehens darin liegt: «sich vor Jemandem fürchten, vor ihm sich zurückziehen». So bildet das Wort einen strengen Gegensatz zu der παῤῥησία τῆς πίστεως, aus welcher das προσέρχεσθαι hervorgeht 4, 16. 10, 22.

Eilftes Kapitel.

Eine Reihe erhabener Vorbilder für das Beharren im Glauben hat uns ja schon der Alte Bund aufgestellt.

V. 1. 2. Wie der Glaube sich äußern muß.

V. 1. Es ist hier zuvörderst die Frage zu entscheiden, ob das Folgende eine Definition des Glaubens enthält, oder ob der Verf. das Vorhandenseyn eines solchen Glaubens, wie er ihn beschreibt, bezeugen will, ob daher das Komma mit Griesbach und Knapp hinter πίστις zu setzen sei, oder, wie auch wieder Lachmann thut, hinter ὑπόστασις. Schon Erasmus stimmte für das erstere: encomium potius fidei

quam definitio, und neuerdings haben sich namentlich Böhme und Winer in der Grammatik S. 56. sehr entschieden dafür ausgesprochen. Was nun die Annahme einer Definition des Glaubens betrifft, so ist gleich hier zu bemerken, daß man dies Wort nicht im strengsten Sinne zu nehmen habe, sondern daß die Bemerkung Calvins gilt: longe falluntur, qui justam fidei definitionem hic poni existimant neque enim hic de tota fidei natura disserit apostolus, sed partem elegit suo instituto congruentem, nempe quod cum patientia (perseverantia) semper conjuncta sit.*) Etwas Zwingendes nun für die von Böhme und Winer vertheidigte Auffassung ist nicht vorhanden. Aus der Voranstellung des ἔστι hätte Böhme nicht so entschieden die Bedeutung «existiren» folgern sollen. Allerdings erhält es diese Bedeutung nicht nur im Griechischen (vgl. im N. T. Joh. 5, 2. 18, 19. 1 Cor. 15, 44.), sondern auch est im Latein. durch die Voranstellung (Hand Lehrbuch des latein. Styls S. 329.). Allein die Voranstellung bewürkt nicht gerade ausschließlich diese Bedeutung, sondern dient überhaupt nur, um dem Worte Nachdruck zu geben. Einen solchen Nachdruck bedurfte es aber auch in unserer Stelle, wo der Vf., nachdem er von der Nothwendigkeit des Glaubens geredet, dazu übergeht, von dem Wesen desselben zu sprechen. Derselbe Fall findet bei ἔστι δὲ αὕτη ἡ παραβολή Luk. 8, 11. statt, wo, nachdem V. 10. die Wichtigkeit des Verständnisses der Parabel angegeben hatte, V. 11. das Wesen, den Sinn derselben einführt. Doch auch sonst steht es voran, wo solche Gegensätze nicht stattfinden, sondern nur der Begriff des Seyns mit Verstärkung ausgesprochen wird, wie 1 Tim. 6, 6. 2 Kor. 11, 10., vergl. Hermann de enclitica ἐστὶν in de emend. rat. gram. p. 87. Winer legt unter diesen Umständen das Gewicht mit mehr Recht auf γάρ V. 2., welches, wie er meint, bei der gewöhnlichen Auffassung gänzlich unstatthaft seyn würde. Das Gegentheil hat indessen schon Kuinöl richtig gezeigt, man übersetze nur V. 2.: «dieser Art war ja nämlich der Glaube, um daß

*) Seb. Schmid: scopus est id nobis in fide monstrare, per quod appareat, naturam fidei importare perseverantiam.

willen die Alten gelobt wurden». Als positiven Grund für die gewöhnliche Auffassung machen wir dieses geltend, daß eine Definition des Glaubens nach seinen Aeußerungen hier durchaus an der rechten Stelle ist, welches Calvin, wie er in der Regel so scharfsinnig den Zusammenhang festhält, auch hier gesehen hat. Der vorhergehende Abschnitt (V. 23. 35. 36.) hatte zur ἐλπίς und ὑπομονή ermuntert; auch die angeführte prophetische Stelle aus Habakuk hatte einerseits die baldige Ankunft des Erretters verheißen, andererseits die πίστις gefordert. Wie natürlich schließt sich nun der Gedanke an: «die πίστις besteht eben in der festen Ueberzeugung des Gehofften», wie denn auch im Verfolge vorzugsweise solche Beispiele des Glaubens angeführt werden, in denen die Hoffnung hervortritt. Schon früher wurde bemerkt, daß unser Vf. Glaube und Hoffnung eng verbindet. Einerseits den Zusammenhang, andererseits den Unterschied von beiden, kann man kaum schärfer aussprechen, als es Hugo von St. Victor in seinen Quaestiones circa epistolam ad Hebraeos zu d. St. thut: per fidem solam certi sumus de aeternis quod sunt, per spem vero, quod ea nos sumus habituri confidimus. Alle Hoffnung setzt also den Glauben voraus. Calvin vergleicht auch Röm 8, 25., wo ebenfalls der Apostel aus einer Definition der ἐλπίς die Nothwendigkeit der ὑπομονή ableitet.

In welchem Sinne ὑπόστασις hier zu fassen sei, kann zweifelhaft erscheinen, da sich drei Erklärungen hier darbieten, welche gleichsehr im Sprachgebrauche und im Zusammenhange Unterstützung finden. 1) Die sinnliche, ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist Unterlage, Fundament, in den LXX. Ez. 43, 11. Ps. 48, 2.; der S. 290. erwähnte Socinianer Felbinger hat ganz buchstäblich «Unterständigkeit», Castellio nimmt das Wort in dem Sinn, den subjectio im Lateinischen hat bei Cicero de oratore 3, 53., Gellius l. 10. c. 3.: «Voraugenstellung», ähnlich Menken: «Darstellung»; Calvin: fultura vel possessio, in qua pedem figimus, ebenso Clarius, Stolz, Schulz. 2) In übertragenem Sinne bezeichnet es die Substanz, das Wesen, dasselbe, was τὸ ὑποκείμενον bei Aristoteles. So die griechischen Ausleger

Chryſ., Theod., die Peſchito*), die Itala, die Vulgata, deren Ueberſetzung durch substantia den Scholaſtikern Veranlaſſung zu tiefſinnigen Erörterungen über das Weſen des Glaubens gab. Ebenſo dann auch Beza, Bengel, Carpzov. 3) Hat das Wort auch die übertragene Bedeutung von perseverantia, fiducia ſowohl bei den Klaſſikern als in den LXX. Die Belegſtellen giebt Raphel in den notis Polyb. zu unſerer St., Wetſtein zu 2 Kor. 9, 4., Elsner zu unſerer St. Danach überſetzte der Kopte; auch Luther, der 3, 14. zwiſchen der Bed. «Weſen» und «Glauben» ſchwankte, hat hier von Anfang an die Uebertragung «gewiſſe Zuverſicht» beibehalten, aus ſeinen Worten zu 2 Sam. 23, 1. (Walch III. 2793.) muß man indeß ſchließen, daß er als die eigentliche Bed. doch substantia annahm. Die Bed. fiducia bei Calov, Gerhard, Camero, Grotius, Michaelis, Wahl. Eine Entſcheidung zwiſchen dieſen drei Bed. fällt in der That ſchwer, da ſie, wie geſagt, alle drei in den Zuſammenhang paſſen, indeſſen möchte dieſes doch am meiſten von der dritten gelten. Den Sinn, welcher bei der zweiten Auffaſſung entſteht, hat Chryſ. ſo angegeben: *ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνυπόστατα εἶναι δοκεῖ, ἡ πίστις ὑπόστασιν αὐτοῖς χαρίζεται, μᾶλλον δὲ οὐ χαρίζεται, ἀλλ' αὐτό ἐστιν οὐσία αὐτῶν. οἷον· ἡ ἀνάστασις οὐ παραγέγονεν, οὐδέ ἐστιν ἐν ὑποστάσει, ἀλλ' ἡ ἐλπὶς ὑφίστησιν αὐτὴν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ. τοῦτό ἐστιν ὑπόστασις πραγμάτων ἐλπιζομένων.* Auf dieſelbe Weiſe Theodoret. Es wäre alsdann bei dem *ὑπόστασις* immer noch ein gleichſam hinzuzudenken. Ein tiefer gehendes Reſultat haben dagegen die Thomiſten aus dem Ausſpruche gewonnen, indem ſie das *ὑπόστασις* ohne ein ſolches gleichſam nahmen. Bei Tho-

*) Die Peſchito wird von Vielen für die dritte Bedeutung angeführt, allein mit Unrecht. Sie hat: „der Glaube iſt eine Ueberzeugung von Dingen, die nur in der Hoffnung ſind, ... gleich als wären ſie in der Wirklichkeit". Man ſieht deutlich, daß ſie — ähnlich wie Luther — den metaphyſiſchen Begriff Subſtanz populär auszudrücken geſucht hat. Dies iſt vielleicht das ſtärkſte Beiſpiel von freier Ueberſetzung in der Peſchito, welches Löhlein in ſeiner neuen Abhandlung über den Charakter dieſer Ueberſetzung nicht hätte übergehen ſollen.

mas ſelbſt in der größern summa, sec. sec., quaest. 4. art. 1. heißt es: substantia solet dici prima inchoatio cuiuscunque, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio — per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhaeremus.*) Im Weſentlichen hat unſer Vf. dieſen Gedanken, daß vermittelſt des Glaubens der jenſeitige Gegenſtand der chriſtlichen Hoffnung dem Anfange nach ſchon hier gegenwärtig ſei, auch 6, 5. ausgeſprochen. Verfolgt man die hier zu Grunde liegende Anſchauung weiter, ſo wird man auf die wichtige Wahrheit geführt, daß, wie alles wahre Wiſſen ein Weſen (Seyn) im Gewußten vorausſetzt, ſo auch der Glaube — ohne Seyn in Gott kein Glaube und kein Wiſſen Gottes. — Ἔλεγχος gleichbedeutend mit dem den actus bezeichnenden Nomen ἔλεγξις «Ueberweiſung», von Menken im paſſiven Sinne überſetzt: «Ueberführtſeyn», Aug. tract. 79. in Joh.: convictio — in der jetzt vorliegenden lutherſchen Ueberſetzung friſch und frei umſchrieben durch «daß man nicht zweifelt», aber in den Ausgaben von 1522—1527 ſehr unrichtig: «und richtet ſich nach dem, das nicht ſcheinet». Ebenſo wunderlich die Itala: accusator non videntium. — Οὐ βλεπόμενα iſt umfaſſender als ἐλπιζόμενα. Das nicht ſinnlich Wahrgenommene und doch Geglaubte iſt entweder ſchon jetzt unſichtbar da, oder wird einſt ins Daſeyn treten, ſo V. 7. τὰ μηδέπω βλεπόμενα. In dem Nachfolgenden ſpricht der Vf. von einem zwiefachen Objekte des Glaubens, Gott und die ewigen Heilsgüter V. 10. 14., beides zuſammengefaßt V. 6. Mit Unrecht iſt von den lutheriſchen Theologen gegen Papiſten, Socinianer, Arminianer behauptet worden, der Vf. habe unter die οὐ βλεπόμενα

*) Der ſonſt ſo getreue Schüler des Thomas, Dante, als er im Paradieſe von Petrus über den Glauben examinirt und gefragt wird, warum wohl der Glaube an unſerer Stelle substantia und argumentum heiße, giebt dieſelbe Auskunft wie Chryſ. (Paradiso XXIV. 70 ff.).

mit Bewußtseyn die Rechtfertigung durch Christi Tod mit begriffen, s. Calov zu d. St. Doch noch viel weiter liegt von der Wahrheit ab die entgegengesetzte Behauptung von Schulz, des Vfs. Begriff von πίστις habe gar keine Verwandtschaft mit dem pauliniſchen, bei welcher Behauptung er so weit geht, zu sagen, daß «dieſe Differenz allein schon hinreichen würde, den Brief als nicht pauliniſch zu erweiſen», s. S. 111. ſeiner Einleit. zum Hebräerbr. Dieſe — man kann nicht anders ſagen — unüberlegte Behauptung hat Bleek S. 310. ermäßigt; was dieſer über den Gegenſtand ſagt, iſt nur zu billigen. Insbeſondere macht er darauf aufmerkſam, daß aus V. 6. ganz wohl das pauliniſche πᾶν, ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν abgeleitet werden könne, nur hätte Bleek noch bemerklich machen ſollen, daß auch die πίστις bei Paulus, wenn er ſie im engern Sinne auf die Rechtfertigung durch Chriſtum bezieht, überall den Gattungsbegriff vorausſetzt, welchen unſere Definition aufſtellt. Daß auch Paulus den Glauben ſo hätte definiren können, wie er hier definirt iſt, giebt auch Bleek zu und vergleicht mit Recht 2 Kor. 5, 7. — So wenig unſere Stelle eine allſeitige Definition des Glaubens giebt, ſo wenig ſagt ſie etwas über das Medium, den Glauben zu erwecken, oder über den Sitz deſſelben. Daß der Vf. das Schriftzeugniß nicht als das einzige Medium anſieht, ergiebt ſich daraus, daß die angeführten Beiſpiele zum größten Theil aus einer Zeit entnommen ſind, wo es noch kein geſchriebenes Gotteswort gab. Was den Sitz oder das Organ des Glaubens anbetrifft, ſo haben die katholiſchen Polemiker namentlich auch auf unſere Stelle die Anſicht begründet, daß es der intellectus ſei, vorzüglich Bellarmin im Kampfe mit den Proteſtanten, aber auch Thomas, Scotus u. A. vor der Periode der erwachten Polemik, vgl. Calov zu d. St. und Gerhards loci T. VII. p. 96 f. Wie ſehr iſt es zu bedauern, daß die römiſche Kirche jene tiefe Einſicht, welche Hugo von St. Victor in das Weſen des Glaubens entwickelt, nicht in ihren Lehrbegriff aufgenommen hat. Auch in unſerer Zeit iſt zu beachten, was jener tiefſinnige Denker über das Verhältniß des

affectus zur cognitio beim Glauben gesagt hat in der 10ten Abtheilung des 1. B. de sacramentis fidei. Der Schluß Bellarmins, daß ein ἔλεγχος doch immer eine Sache des intellectus sei, wäre nur dann richtig, wenn es keine andere Art des Ueberzeugtseyns gäbe, als eben die durch den Verstand.*) Während die katholische Ansicht durch Zurückführung des Glaubensaktes auf den intellectus die fiducia ausschließen wollte, so hat sie damit auch die Annahme des Momentes der notitia begünstigt, welche auszuschließen sie andererseits wieder durch die Behauptung einer fides implicita veranlaßt wurde. Hätte unserm Vf. der neuere Sprachgebrauch zu Gebote gestanden, so würde er wohl den Glauben auf das Gefühl zurückgeführt haben, allerdings aber vermittelt durch göttliches Zeugniß. Mit Recht wird man sagen können: wenn sich aus dem Christenthum heraus die Gefühlslehre entwickelte und die Herrschaft des Gefühlslebens ein unterscheidendes Merkmal der christlichen Zeit ist, so muß ja wohl auch die Sache im N. T. vorhanden seyn, obgleich das Wort αἴσθησις Phil. 1, 9. nur vereinzelt vorkommt.**) Vergl. auch über das Gefühlsvermögen

*) Noch näher hätte es gelegen, diesen Beweis gleich aus der Etymologie von πίστις und fides selbst (von πείθω) abzuleiten. Ueber die Etymologie unseres deutschen Wortes Glaube ist noch nichts Befriedigendes gesagt worden. Nach Scherz und Wachter, denen Adelung folgt, stammt es von lofa Hand, also daß der Begriff Handschlag, Treue zu Grunde läge. Eine durchaus neue und auf streng grammatische Forschung gestützte Begründung der Bedeutung aus dem Gothischen findet sich in dem Aufsatze in m. Litt. Anz. 1835. Nr. 78. Danach käme Glaube, Liebe und Hoffnung auf einen gemeinsamen Stamm liuban bedecken zurück.

**) Zur Geschichte des Wortes Gefühl auf religiösem Gebiete giebt schätzbare Beiträge Baumgarten-Crusius im 2. Thl. der Dogmengesch. S. 759., wo er auch bemerkt, daß innerhalb des Christenthums es vorzüglich durch die Mystiker und namentlich durch Gerson in Umlauf gekommen sei. In Betreff der psychologischen Beurtheilung des Glaubensaktes findet sich bei den Kirchenvätern großes Schwanken. Wie unbestimmt ist folgende Definition von Theodoret, in welcher die letzten Worte doch auf das Gefühl deuten (Graec. affect. curatio I. p. 717. T. IV.): πίστις ἐστὶν ἑκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις, ἢ ἀφανοῦς πράγματος θεωρία, ἢ περὶ τὸ ὂν ἔνστασις, καὶ κατάληψις τῶν ἀοράτων τῇ φύσει σύμμετρος· ἢ διάθεσις ἀναμφίβολος ταῖς ψυχαῖς τῶν κεκτημένων ἐνιδρυμένη.

im N. T. und über den Sitz des Glaubens Stirm in der S. 209. erwähnten Abhandlung S. 56. und 94.

V. 2. Schon K. 6, 12. forderte zur Nachahmung der πίστις und μακροθυμία der Altväter auf, vergl. auch 13, 7. Ueber das γάρ s. S. 367. unten.

V. 3—7. Beispiele des Glaubens aus der Urzeit vor der Sündfluth.

V. 3. Von hieran beginnt nun nach der Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher von dem Anfange der Genesis an bis zu den Büchern der Makkabäer eine Reihe von Belegen für einen solchen Glauben, wie er so eben beschrieben worden war*); mit rhetorischer Emphasis ist jedem einzelnen Beispiel das πίστει vorangestellt. Ein noch längeres und beredteres Verzeichniß der Helden in der Frömmigkeit von Henoch an bis auf Simon, den Sohn Onia's, seinen Zeitgenossen**), führt der Sirachide durch sieben Kapitel, K. 44—51. Auch gehört hierher der Beweis, den Eusebius hist. eccl. 1. 4. führt, daß ὁ τῆς ἀγωγῆς τρόπος τ. Χριστιανῶν schon seit Abraham vorhanden sei. Man kann bei unserm Verf. vier Zeitabschnitte unterscheiden, deren jeder seinen Repräsentanten hat: der der Urzeit ist Abel, der der Patriarchenzeit Abraham, der der Gesetzgebung Moses, der des Besitzes Kanaans David. — Das erste Beispiel ist anderer Art als die folgenden. Der Vf. stellt an die Spitze nicht eine bestimmte Person, welche geglaubt hat, sondern ein religiöses Faktum, an welches alle Juden und Christen unbezweifelt glauben. — Der Dativ πίστει ablativisch im Sinne von im Glauben, mittelst des Glaubens 2 Kor. 1, 15., beim Passiv V. 5. durch wegen zu übersetzen, wie auch im Latein. zuweilen der Abl. durch

*) Um darauf hinzuweisen, wie viel größeres Gewicht, wo von Muth und Ausdauer die Rede ist, das Beispiel hat, als die bloße Ermahnung, führt Beausobre aus Klem. Alex. das Wort des Zeno an: καλῶς ὁ Ζηνὼν ἐπὶ τ. Ἰνδῶν ἔλεγεν, ἕνα Ἰνδὸν παροπτώμενον ἐθέλειν ἰδεῖν, ἢ πάσας τὰς περὶ πόνου ἀποδείξεις μαθεῖν.

**) Vgl. die interessante Abhandlung über das Zeitalter des Sirachiden in dem 7ten Hefte der Freiburger Zeitschrift 1854, mit welchem Hefte leider der gelehrte Herausgeber (Hug), weil ihm, wie er sagt, bei seinem Werke die stärkenden Hände fehlten, diese äußerst gehaltvolle Zeitschrift geschlossen hat.

propter aufzulösen, s. Markland zu Statius (Dresd. 1827.) p. 253. V. 13. ist, um Mißverständniß zu vermeiden, das deutlichere κατὰ πίστιν gesetzt. — Νοοῦμεν erscheint nicht recht passend, da die νόησις sonst zur πίστις einen Gegensatz bildet; jenes Innewerden Gottes durch die νόησις, von welchem Röm. 1, 20. spricht, ist eine niedrigere Stufe, wie Bernhardus Consider. 5, 1. zu jener Stelle sagt: scala hac non cives egent, sed exules. Vielmehr aber ist hier der Glaube als der Boden anzusehen, aus welchem sich die νόησις entfaltet. — Ueber αἰών s. zu 1, 2.*) — Ῥῆμα nach den alttestamentlichen Stellen Ps. 33, 6. 1 Mos. 1, 3. 6. Ps. 148, 5. das «befehlende Wort», Symbol der sich selbst genügsamen Allmacht, welche keines außer ihr liegenden Mittels bedarf, vgl. 1, 3., wo dem Sohne dieses Wort beigelegt wird. — Es frägt sich, ob μή hier mit γεγονέναι zu verbinden sei, wie man der Wortstellung nach erwartet, oder ob eine Transposition anzunehmen sei, wonach es zu φαινομένων gehören würde. Dies letztere die Peschito, Itala, Vulgata, Chrys. Erasmus, Luther und die Meisten, wogegen schon Beza, Bengel darauf dringen, sich streng an die Wortfolge zu halten, nach welcher Schulz mit besonderem Nachdruck übersetzt: «daß also, was gesehen werden kann, doch nicht entstanden ist aus Sichtbarem»; ebenso Böhme, Winer. Vielleicht könnte man zu Gunsten dieser Fassung auch darauf Gewicht legen, daß wenn μή nicht mit dem Inf., sondern mit dem Part. zu verbinden wäre, man nicht μή, sondern οὐ erwarten sollte, nämlich ex vi oppositi (Kühner, griech. Gramm. II. 408.), οὐκ findet sich aus diesem Grunde 2 Makk. 7, 28., Xenoph. Mem. 2, 2, 3.: παῖδας οὓς οἱ γονεῖς ἐκ μὲν οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι. Chrys. zu unsr. St.: δῆλόν ἐστιν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ θεὸς, ἐκ τῶν μὴ φαινομένων τὰ φαινόμενα, ἐκ τῶν οὐχ ὑφεστώτων τὰ ὑφεστῶτα. Wo er selbst spricht, hat er hier οὐκ gesetzt. Allein an andern Stellen

*) Ungeachtet hier die Bedeutung Welt unzweifelhaft ist, so haben doch auch die Bedeutung Weltzeiten Neuere wie Dr. Paulus und Aeltere wie Gerdes vertheidigt, s. dessen exerc. acad. p. 4. und misc. Duisb. II. 517 f., auch Oeder centuria conjecturarum p. 417 f.

hat auch er wie Theod. und Paulus Röm. 4, 27. τὰ μὴ ὄντα den τὰ ὄντα gegenübergestellt, und auch dies läßt sich aus einem guten Grunde erklären, ohne daß man nöthig hätte, auf das Vorherrschen des μή bei Participien, wo οὐ stehen sollte, in der späteren Sprache (Schäfer app. ad Dem. III. 395.) aufmerksam zu machen. Οὐ, mit Adjektiven und Part. verbunden, dient ja nämlich auch dazu, den Begriff schlechthin in sein Gegentheil zu verwandeln, also τὰ οὐκ ὄντα = das Nichts. Wie nun, wenn der Verf. lieber μή wählte, damit nicht τὰ οὐ φαινόμενα als ein Stoff, als ein nihil positivum, gedacht würde? Uebrigens wird der Unterschied zwischen beiden Ausdrucksweisen immer nur der seyn von: «das Unsichtbare» und «das Nichtsichtbare»! — Dagegen wird der Unterschied jener beiden Konstruktionen für den Sinn des Ganzen wesentlich seyn, je nach dem Sinne, den man mit τὰ μὴ φαινόμενα verbindet. Es giebt nämlich eine zwiefache, besonders in theosophischen Schulen geläufige Auffassung dieses Ausdrucks, die sich an den platonischen Sprachgebrauch anschließt. Erstens könnte man den Terminus im Sinne des μὴ ὄν nehmen (Mosheim de creat. ex nihilo §. XIX.), in welchem Sinne es in dem platonisirenden Buche der Weisheit K. 11, 18. heißt: οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης — die Stelle, auf welche sich Hermogenes berief. Die Annahme einer Schöpfung aus (vorhergeschaffenem) formlosen Stoffe (creatio prima et secunda) findet sich bekanntlich durch platonischen Einfluß sehr häufig bei den älteren Kirchenvätern, s. Maranus Praef. ad Just. Mart. P. 2. c. 2.; auch bei Augustin. Auf diese Auffassung besteht unter Andern auch Richard Simon*) in der Geschichte der Uebersetzungen des N. T. II. S. 163. und tadelt die Herrn vom Port-royal bitter, welche die regelmäßige Konstruktion des μή annehmend genau übersetzen: de sorte que les choses visibles n'ont point esté premièrement formées d'autres choses visibles. (Ebenso die Uebers. von Sacy, Martin, Osterwald, die engl. Uebers. u. a.) Eine andere, ebenfalls pla-

*) Auch noch Bretschneider Dogm. II. 579. meint, daß diese Auffassung nicht zurückzuweisen sei.

tonische Fassung ist die, nach welcher τὰ μὴ φαινόμενα positiv in τὰ νοούμενα übertragen wird, so daß der Sinn wäre: «Es liegt eine Ideenwelt der Sinnenwelt zu Grunde, ein geistiges παράδειγμα, ein κόσμος νοητός». Vgl. besonders den glänzenden Abschnitt in den soirées de St. Petersb. II. 238. mit der Ueberschrift: ce monde est un système de choses invisibles manifestées visiblement, welcher sich ganz auf unsere Stelle gründet. Ebenso die Martinistische Schule. Richtiger wird man jedoch τὰ μὴ φαινόμενα nur als Bezeichnung der unsichtbaren Ursachlichkeit der göttlichen Allmacht ansehen, im Gegensatze zu dem Reiche sichtbarer Ursachen, vgl. τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ, Röm. 1, 20., nachher näher bestimmt durch ἡ δύναμις αὐτοῦ. Ungenau übersetzt unter denen, die μὴ mit φαινόμενα verbinden, Luther, welcher überhaupt mit diesem Satze viel gekämpft zu haben scheint, seit der Ausgabe von 1530: «aus Nichts geworden ist».*) So geht gänzlich das Oxymoron verloren, daß das Unsichtbare in Sichtbares umgeschlagen ist, welches sinnlicherweise unbegreiflich; ähnlich ist das Oxymoron Röm. 1, 20. τὰ ἀόρατα καθορᾶται. Diesen Gegensatz wenigstens hebt die äthiop. Uebers., die im Uebrigen auch hier nicht ohne Willkühr verfährt, streng hervor (nach Bode, denn in Walton's Polyglotte ist nicht genau übersetzt): cognoscimus per fidem, quod creatus fuerit mundus per verbum Domini, et apparuerit id, quod non apparebat, et re vera (certo) factum sit. Fassen wir nun τὰ μὴ φαινόμενα auf diese zuletzt angegebene Weise, so kommt der Sinn mit dem jener andern Konstruktion, welche μή mit dem Verbum verbindet, auf eins hinaus. Ich meinerseits ziehe es indeß vor, μή mit φαινομένων zu verbinden. Sollte nicht im entgegengesetzten Falle eine andere Wortstellung erwartet werden — γεγονέναι hinter μή oder hinter φαινομένων? Daß μή auch bei Klassikern transponirt wird,

*) In der Ausgabe von 1522 übersetzt er ganz wider den Text: „daß sichtbare Dinge worden sind, dadurch die unsichtbaren erkennet wurden" (es hat ihm dabei Röm. 1, 20. vorgeschwebt), und in der zweiten Ausg. von 1527 übersetzt er den ganzen Vers noch willkührlicher: „daß mit der Welt durch Gottes Wort immerdar ist also zugegangen, daß aus dem, so man nicht sehen konnte, dasjenige ward, so man sehen konnte".

insbesondere auch vor Präpositionen tritt, dafür s. die Beispiele bei Hartung II. 179. Winer S. 456., so auch bei Aristoteles Physic. 5, 1., wo es zuvor heißt: *τὴν ἐκ μὴ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον* (*μεταβολήν*), und gleich darauf: *ἡ γὰρ μὴ ἐξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον οὐκ ἔστι μεταβολή.* Auch 2 Makk. 7, 28. hat cod. Alex. *οὐκ ἐξ ὄντων.**)

V. 4. Das göttliche Zeugniß über Abel bestand in dem Anzünden seines Opfers. — Für *λαλεῖ* statt der rec. *λαλεῖται* sprechen schon die äußern Zeugnisse, auch Lachmann hat es aufgenommen; noch mehr die innern. Man begreift leicht, wie das unverständlich scheinende Aktiv in das Passiv verwandelt werden konnte. Am entscheidendsten ist für das Aktiv Kap. 12, 24. Der Vf. hat die Stelle 1 Mos. 4, 10. vor Augen: *φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρός με ἀπὸ τῆς γῆς*, vergl. Jak. 5, 4. Es fragt sich nun, ob der Vers. das Präsens *λαλεῖ* gesetzt hat, weil er den Akt als einen bis auf die gegenwärtige Zeit fortdauernden gedacht hat, oder ob er es setzte, weil im Texte *βοᾷ* steht und ob es also zur lebendigern Beschreibung der Vergangenheit dient. Im erstern Falle wird man sagen müssen: der Vf. nimmt den Ausspruch nicht nach dem, was derselbe zunächst besagt, sondern nach der ihm zu Grunde liegenden Idee, daß nämlich die Gläubigen auch noch nach ihrem Tode für Gott da sind (Luc. 20, 38.). Auch Michaelis gebraucht in seiner Abhandlung: Argumenta immortalitatis animarum ex Mose collecta jene Stelle als eine indirekte Beweisführung. Ich meine indeß, daß der Vf., wenn er diese Idee hätte ausdrücken wollen, *ἔτι νῦν* oder *μέχρι νῦν* geschrieben haben würde. Bezieht sich nun *λαλεῖ* auf die Vergangenheit, so ist der Sinn: «Um seiner Gerechtigkeit willen fordert er schon gestorben Gott noch zur Rache auf». Jene mystische Deutung des Ausspruchs auf die Unsterblichkeit

*) Was Calvin betrifft, so ist hier einer von den wenigen Fällen, wo er einem ingeniösen Einfall zu Liebe von der gangbaren, richtigen Erklärung abweicht (ähnliche Fälle sind Hebr. 13, 3. 1 Kor. 5, 13. Jak. 2, 1.). Er verbindet *ἐκ* mit dem Verbum, welches er als comp. ansieht, drängt dem *τὰ βλεπόμενα* die Bedeutung Spiegel auf und übersetzt: fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei, ut non apparentium specula fierent. Die vermuthete Analogie mit Röm. 1, 20. hat ihn irre geleitet.

der Frommen findet sich übrigens schon bei Philo, welcher, indem er die Stelle auf den mystischen Abel, die Frommen, bezieht, in dem Buche quod deterior etc. p. 164. daraus folgert, daß sie ewig leben.*) — Unrichtig setzt Bengel, dem Moldenhauer folgt, ein Komma hinter ἀποθανών «im Glauben oder wegen des Glaubens gestorben».

V. 5. 6. 1 Mos. 5, 24. Sir. 48, 16. (14.). Der Infinitiv mit τοῦ nicht bloß Bezeichnung der Absicht, sondern auch des Erfolgs, Apg. 3, 12. Luk. 24, 16. Daß auch bei Henoch der Glaube vorhanden gewesen, wird aus dem allgemeinen Satze erwiesen, daß Glaube an Gott und seine Vergeltung nothwendige Bedingung des göttlichen Wohlgefallens ist, daß aber von Henoch ausgesagt wird, er habe Gott gefallen. — Ueber προσερχόμενος s. zu 4, 16. 7, 19. Ueber den großen praktischen Gehalt von V. 6, wie auch über die Folgerungen der katholischen Theologen aus dem vorliegenden Ausspruch für die Gerechtigkeit aus den Werken s. Calvin zu d. St., vgl. auch 6, 10. Den Hinblick auf diese μισθαποδοσία erwähnt auch V. 26.

V. 7. Trefflich giebt auch hier Calvin den praktischen Gehalt: hoc admirabile virtutis exemplum fuit, quod cum totus mundus impunitatem sibi promittens secure et licenter deliciis indulgeret, solus Noë vindictam Dei, quae diu tamen adhuc differenda erat, sibi ante oculos proposuit, quod centum et viginti annos misere se fatigavit in construenda arca, quod inter tot impiorum subsanationes stetit infractus, quod in totius mundi interitu se salvum fore non dubitavit, imo sibi vitam statuit in sepulcro, hoc est in arca ipsa. Vgl. auch über Noah's Beispiel Weish. 10, 4. Sir. 44, 17—19. 2 Petr. 2, 5. Πίστει ist nicht mit χρηματισθείς zu verbinden, sondern mit κατεσκεύασε; δι' ἧς ist nicht auf κιβωτός

*) Auch der jerusalemische Targum erklärt in einem Fragment diese Stelle von den אוכלוסין דצדיקיא דהון עתידין למקם מן הבל „Haufen der Gerechten, die von Abel entspringen werden" — abermals ein Beweis für unsere Behauptung, daß so manche mystische Auslegung, die man für eigenthümliche Ansicht des Philo hält, auch unter den palästinischen Juden verbreitet war.

zurückzubeziehen, sondern auf πίστις. Κατακρίνειν vom geistigen Richterakte ganz so wie Matth. 12, 41. 42. Röm. 2, 27. Die Idee einer Gerechtigkeit durch den Glauben war schon bei Abel und Henoch ausgesprochen, hier ausdrücklicher, wiewohl es auffallend ist, daß der Vf. nicht vielmehr von Abraham dieses prädicirt, da das ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην bei Abraham die nächste Veranlassung dazu gab, vgl. 1 Makk. 2, 52. Κατὰ πίστιν wie auch nachher V. 13, während sonst bei Paulus ἐκ πίστεως Röm. 9, 30. 10, 6. (1, 17.) und διὰ πίστεως Röm. 3, 22. Phil. 3. 9. oder geradezu δικαιοσύνη πίστεως Röm. 4, 13.

V. 8—22. Beispiele des Glaubens aus der Patriarchenzeit bis auf Moses.

V. 8. Indem der Vf. nun auf Abraham kommt, erwartet man, daß er als Beweis seiner πίστις sofort jenen πειρασμός nennen werde, dessen, als seiner vorzüglichsten Bewährung, auch die alttestamentlichen Stellen Weish. 10, 5. Sir. 44, 19—21. 1 Makk. 2, 52. gedenken; auch kommt unser Vf. hierauf, aber erst V. 17. Da ihm vorzüglich anliegt, die Hoffnung auf das zukünftige Reich Christi zu erwecken, so stellt er solche Beispiele voran, in denen sich bei Abraham etwas dieser Hoffnung Analoges zeigt. Fassen wir den Gang seiner Gedanken bis V. 16. zusammen: V. 8. Abraham folgt, als er in ein neues Vaterland gerufen wird — er folgt, ohne zu sehen, ja ohne zu ahnen; V. 9. er glaubt, daß es sein Land ist, obwohl er nur als Fremdling darin wohnen kann; V. 10. er richtet seinen Blick nicht bloß auf diesen Besitz, sondern auf dasjenige Land, wovon Kanaan nur ein Typus war; V. 11. 12. selbst sein Weib gab Beweise des hoffenden Glaubens an Verheißungen; V. 13—16. in mehrfacher Hinsicht erweisen sich die Glieder jener Familie als solche, welche überzeugt sind, ohne zu sehen, insbesondere in Bezug auf das himmlische Vaterland.

V. 9. Daß er in seinen Nachkommen Kanaan besitzen würde, glaubte Abraham fest, ungeachtet sowohl er als sein Sohn und Enkel nur als Fremdlinge darin wohnten. Παροικεῖν, womit die LXX. גור übersetzen, «als Fremdling an ei-

nem Orte wohnen». Daß er nicht festen Besitz von dem Lande genommen, erwies sich daraus, daß weder er noch seine Nachkommen Städte baueten. Das Reisezelt, welches am Abend aufgeschlagen, am Morgen abgebrochen wird, ist Bild eines temporären Aufenthalts Jes. 38, 12. 2 Kor. 5, 4. 2 Ptr. 1, 14., daher im Gegensatz αἰώνιοι σκηναί Luk. 16, 9.; diesen wandelbaren Reisehütten gegenübergestellt die Stadt mit Fundamenten, das himmlische Jerusalem, vgl. 12, 22. 13, 14. Offenb. 21, 2., Einleitung S. 93. und zu 12, 22.*) Πόλις hat den Artikel, weil es sich auf das bekannte himmlische Jerusalem bezieht, dagegen erwartet man bei θεμέλιοι den Artikel nicht. Entweder ist er gesetzt, weil es sonst gewöhnlich war, von den Fundamenten dieser Stadt als herrlichen zu reden (Offenb. 14. 19. 20.), oder es steht im Sinne des Possessiv: «welche die Fundamente hat», die nämlich zu einer Stadt gehören, vergl. den Artikel τοῦ ἀγαθοῦ Röm. 5, 2. Winer S. 97.

V. 11. 12. Καὶ αὐτή Steigerung — selbst sein Weib, von der man es weniger hätte erwarten sollen, zumal, da sie zuerst zweifelte Röm. 4, 19. Auch V. 31. 35. Beispiele von Frauen.

V. 13. Ἐπαγγελίας λαμβάνειν wie 9, 15. Die ἐπαγγελίαι wie die Küste dargestellt, welche der Seefahrende von ferne erblickt. Wie es Aeneid. III. 524. heißt: Quum procul obscuros colles humilemque videmus — Italiam laeto socii clamore salutant. Verwandt ist Joh. 8, 56. Der Mittelpunkt jener Verheißungen war der Messias, das zukünftige messianische Reich, dieses ist die οἰκουμένη μέλλουσα, s. zu 2, 5.,

*) Mit demselben wohlwollenden Scharfsinn, mit welchem neuerlich Brennecke die Himmelfahrt Christi bedenklich fand, weil ihn ja unfehlbar beim Aufschwingen in so sublime Regionen das Erfrieren bedroht hätte, hat ein deistischer englischer Kritikus aus Theilnahme für die Gesundheit der Patriarchen gegen die Wahrheit ihrer Geschichte das Bedenken ausgesprochen, daß doch ein beständiger Aufenthalt in den leichten Zelten den braven Männern bedeutende Erkältungen zugezogen haben dürfte. Daß diese Gefahr im Orient allerdings noch jetzt nicht ohne Bedenken ist, daß man sich aber über dieselbe hinwegzusetzen weiß, kann man aus Maundrel sehen.

und so leitet der Vf. zu dem Gedanken über, daß jene Alten nach dem himmlischen Vaterland verlangten (vgl. auch V. 39. 40.), und begründet diesen Gedanken aus 1 Mos. 23, 4., wo Abraham, und 1 Mos. 47, 9., wo Jakob seine Lebenszeit eine Pilgrimszeit nennt. Wetstein sagt hierbei: nullo indicio constat Abrahamum et patriarchas de vita aeternum in coelis agenda cogitasse; ergo sensus mysticus non est Abrahami, sed Pauli, worauf Michaelis, welcher erwiesen zu haben glaubte, daß das שְׁנֵי מְגוּרַי nothwendig die Beziehung auf eine himmlische Heimath in sich schließe, bemerkt: «Ich denke dies ungütige Urtheil über Paulum wird wegfallen, wenn man §. 15—17. der Argumentorum immort. anim. ex Mose nachzulesen beliebt». Richtig sagt schon Schlichting zu V. 16.: exprimit divinus auctor ex suo sensu (s. zu V. 26.), divini quippe gnarus consilii, quae sit ista melior patria, quam illi expetiverint . . . sufficit, quod hic futurus sit exspectationis illorum et desiderii ex Dei decreto, qui etiam mystico et occulto sensu hanc patriam illis promisit, eventus. Unsere Erklärung über diese Interpretationsweise findet sich in Beilage I. — Die letzten Worte in V. 16. sind von Wichtigkeit, indem sie zur Erklärung von Luk. 20, 37. 38. eine von vielen Auslegern gar nicht, von andern nicht gebührend benutzte Anleitung geben. Der Grund, warum Gott jene Patriarchen würdigt, seinen Namen mit den ihrigen in Verbindung zu setzen, ist der, daß sie unsterblich sind. Der Gott, welcher nach dem alttestamentlichen Gesetz mit nichts Todtem in Berührung kommen darf, würde sich nimmermehr in ein so nahes Verhältniß mit Sterblichen setzen, die dem ewigen Untergange bestimmt wären. Durch diese Erklärung des alttestamentlichen Prädikates Gottes gewinnt, wie es scheint, diejenige Auffassung von Matth. 22, 32. Luk. 20, 37. 38. die stärkste Unterstützung, nach welcher der Sinn der Worte Jesu bei Lukas (der hier vollständiger ist) dieser seyn würde: «Gott wird sich aber nimmermehr Schutzgott der Sterblichen (νεκρῶν) nennen, sondern nur von solchen, die da immerdar leben (ζώντων)». Auch halte ich diese Auffassung nicht für unzulässig; ich gestehe jedoch, daß mir der Ausspruch stets den Ein-

druck machte, als ob sich hier ein Wortspiel fände, und zwar in dem zu Kap. 9, 16. angegebenen Sinne. Der Ausdruck: «Ich bin Abrahams Gott» läßt sich präsentisch fassen; Berührung mit Todtem war nach dem Gesetz Frevel, so muß denn auch der, dessen Gott sich Jehovah nennt, lebendig seyn. Diese Darstellung der Sache hat dann aber ihre innere Wahrheit in dieser Auffassung, wie sie unser Brief giebt: «Gott hat sich ursprünglich nur für ihren Schutzgott erklärt, insofern sie einem ewigen Daseyn bestimmt waren», darum hat denn auch der Name Gott Abraham's eine fortgehende präsentische Bedeutung, und hat er diese, so gilt der Schluß, den Christus darauf gründet.

V. 17—19. Der Vf. kommt nun zu jenem Glaubenserweise des Patriarchen, welchen, wie V. 9. bemerkt wurde, auch die alttestamentlichen Schriftsteller schon als den größesten preisen, wie im N. T. Jakobus Kap. 2, 21. ihn als sein größtes ἔργον darstellt. Das καί in V. 17. ist explikativ (Hartung I. 145.). Treffend wird hervorgehoben, welche Glaubensstärke in jener Handlung lag. Es handelte sich nicht bloß darum, ob der geliebte, eingeborne Sohn erhalten werden sollte, sondern zugleich, ob alle die herrlichen, der Nachkommenschaft gegebenen Verheißungen in Erfüllung gehen sollten, denn an ihn allein knüpften sie sich. Abraham hoffte aber auch hier, wie damals, als dieser Eingeborne ihm verheißen wurde, παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι (Röm. 4, 18.); er wußte, daß im äußersten Falle auch eine Todtenerweckung möglich sei (Röm. 4, 17. 2 Kor. 1, 9.). Große Schwierigkeit hat den Auslegern die Erklärung von ἐν παραβολῇ gemacht. Seltsam, daß Böhme es für das Angemessenste hält, zur Erklärung desselben von der Untersuchung auszugehen, ob ὅθεν lokale oder kausale Bedeutung habe; natürlich frägt sich zuerst, da beide Bedeutungen bei ὅθεν gleich zulässig sind, was der Sprache nach ἐν παραβολῇ heißen könne? Abgesehen von einigen willkürlichen Deutungen des Wortes, giebt es eine dreifache adverbiale Auffassung. Die meiste Autorität von Seiten des Alterthums und der Anzahl der Vertheidiger hat die Annahme, daß es hier wie 9, 9. «Gleichniß» resp. «Vorbild»

bedeute, s. zu jener Stelle. So fast alle Uebersetzungen, die Peschito, Itala, Vulg., die koptische, äthiopische Uebersetzung, Luther, die englische Uebersetzung, und zwar soll nach Einigen der Typus sich auf die Auferstehung Christi beziehen, nach Andern auf die Auferstehung der Menschen überhaupt und wiederum nach Andern auf beides zugleich. Die erste Ansicht findet sich bei Theoph., Oekum., Erasmus, Wolf — nicht bei Chrys., der gewöhnlich und auch noch von Kuinöl mit angeführt wird, Chrys. nimmt ἐν παραβολῇ in dem Sinne von διὰ παραβολῆς und bezieht παραβολῇ auf den Widder. Die andere findet sich bei Cameronius, Michaelis, Böhme, Schulz. Die dritte bei Theodoret, v. Meyer. Eine zweite Klasse von Auslegern nimmt die Bedeutung quodammodo an: «er hat ihn gleichsam aus dem Grabe, von den Todten zurückerhalten». So Calvin, Castellio, Scaliger, Jak. Cappellus, Grotius (welcher unrichtig der ersten Klasse beigezählt wird), Limborch, Kuinöl. Eine dritte Klasse erklärt nach dem klassischen Sprachgebrauche von παραβάλλεσθαι «sich der Gefahr preisgeben, etwas riskiren», παράβολος «tollkühn, muthig», παραβολή «die Wagniß», und zwar übersetzt danach Hombergk, Lösner: praesentissimo discrimine, Raphel, Krebs: praeter spem, Camerarius: exponens se magno periculo (amittendi filii). Von diesen drei Erklärungen empfiehlt sich am wenigsten die zweite, da sich nicht wird nachweisen lassen, daß jemals ἐν παραβολῇ oder παραβολικῶς im Sinne von ὡς ἔπος εἰπεῖν gebraucht worden wäre. Die erste Fassung ist zwar nicht unzulässig, doch befremdet mehreres dabei. Die typische Beziehung des Isaak auf Christum zu erwähnen war hier kein Grund, besser würde man also den schwierigen Ausdruck auf die Auferstehung der Todten überhaupt und zwar auf folgende Weise beziehen: «er glaubte an den, der von den Todten auferwecken kann, und zum Lohne dafür hat er ihn auch, als einen Typus jener Erweckung, von den Todten erhalten». Sollte man dann nicht aber εἰς παραβολήν erwarten und vielleicht auch den Zusatz τῆς ἀναστάσεως? Läßt sich sprachlich der Sinn rechtfertigen, den die

dritte Klasse annimmt, so stehe ich nicht an, diese interpretatio mit Krebs für die unice vera zu halten. Nun trifft aber der Einwand Kuinöls, daß ἐν παραβολῇ nicht insperato heißen könne, nur die ungenaue Uebertragung des Wortes bei Raphel, Krebs, wogegen die Lösnersche und noch mehr die von Camerarius durchaus sprachrichtig ist. Besonders häufig bedient sich Polybius des adv. παραβόλως und des adj. παράβολος. So heißt es bei ihm 1, 25, 7. von Hannibal ἀνελπίστως καὶ παραβόλως αὐτὸς ἐν τῇ σκάφῃ διέφυγε, aus welcher Stelle zugleich hervorgeht, daß der Begriff mit ἀνελπίστως verwandt ist, welches die angeführten Erklärer veranlaßte, geradezu insperato zu übersetzen. Ferner heißt es bei Polybius 1, 20, 14. παραβόλως διεκόμισαν τοὺς ἄνδρας, 1, 44, 6. παραβόλως καὶ τεθαρρηκότως εἰςδραμὼν εἰς τὸν λιμένα, s. andere Stellen im index bei Schweighäuser. Wir können daher an unserer Stelle mit gutem Grunde übersetzen: «und aus den Todten hat er ihn auch in kühner Wagniß davon getragen». Κομίζεσθαι (im N. T. gewöhnlich das Medium, auch 10, 36. 11, 39.) insbesondere von dem Davontragen der Beute oder einem Siegespreise. Sehr ähnlich ist der Ausdruck, dessen sich bei Erzählung derselben Begebenheit in den antiqu. 1, 3, 4. Josephus bedient. Nachdem er nämlich die Rettung des Isaak erwähnt hat, sagt er: οἱ δὲ παρ' ἐλπίδας ἑαυτοὺς κεκομισμένοι, καὶ τοιούτων ἀγαθῶν ἐπαγγελίας τετυχηκότες, ἡσπάζοντο ἀλλήλους.

V. 20—22. In diesen Versen wird das Weissagen auch als Glaubenswerk aufgeführt, ganz gemäß der in V. 3. aufgestellten Definition des Glaubens. Die erste Hälfte von V. 21. bezieht sich auf 1 Mos. 48, 14 ff.; die zweite Hälfte ist buchstäblich aus 1 Mos. 47, 31. entlehnt. Nach den Vokalen, welche wir im hebräischen Texte lesen, wie auch nach Onkelos, Jonathan, Symmachus, Aquila heißt es רֹאשׁ הַמִּטָּה, wofür die LXX., nach welcher unser Verf. anführt, מַטֶּה gelesen hat und eben so auch der an die LXX. sich anschließende Syrer. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben die LXX. in ihrer Auffassung gefehlt und ihren Irrthum haben die lateinischen Uebersetzer noch verstärkt, indem sowohl die

versio antiqua als die Vulg. überſetzt: et adoravit fastigium virgae ejus, — nicht daß ſie, wie Einige meinen, das ἐπί überſehen und aus dieſem Grunde ſinnlos überſetzt hätten; das ejus zeigt, daß ſie nicht die virga Jacobi, ſondern Josephi meinten, ſonſt hätten ſie suae geſetzt, und ἐπί c. acc. faßten ſie als Bezeichnung der Richtung, nach welcher hin die Anbetung gegangen ſei. Es muß aber dieſe Erklärung der Worte der LXX., nach welcher nicht τῆς ῥάβδου αὐτοῦ, ſondern αὐτοῦ geleſen wurde, überhaupt verbreitet geweſen ſeyn, denn auch Chryſ. und Theod. erklären ſo, wie die Vulg. überſetzt — Jakob habe in ſeinem Sohne die zukünftige Herrſchaft vorausgeſchaut, und habe ſeinen Glauben daran thatſächlich durch den Akt der Adoration bewieſen. In der That kann man aber auch zweifelhaft ſeyn, ob nicht unſer Vf. ſelbſt die Stelle der LXX. ſo auffaßte, denn wozu hätte er, auf das 47ſte Kapitel der Geneſis zurückgehend, dieſe Worte hinzugefügt, wenn er nicht in denſelben etwas Bedeutungsvolles ſah? Zwar kann man auch ſagen, er habe richtig προσκυνεῖν auf die Anbetung Gottes bezogen und die Worte nur darum angeführt, um die Gottesfurcht des ſterbenden Patriarchen zu bezeichnen, indeß werden ſie bei der erſterwähnten Auffaſſung bedeutungsvoller, auch konnte der mit ἐπί verbundene acc. eher auf jene Auffaſſung der Vulg. führen. Sie iſt daher auch von ſolchen Interpreten beibehalten worden, die ſich ſonſt nicht ſklaviſch an die Vorgänger binden, wie die Herrn vom Port-royal, welche überſetzen: il s'inclina profondément devant le baston de commandement, que portoit son fils. Bei dieſer Bewandniß der Umſtände haben wenigſtens die proteſtantiſchen Kontroverſiſten dieſe Stelle der Vulg. ſehr mit Unrecht als den handgreiflichſten ihrer Irrthümer bezeichnet.*) — Zu V. 22. vgl. 1 Moſ. 50, 24 ff.

V. 23—32. Beiſpiele des Glaubens von dem Auszuge aus Aegypten bis zum Beſitze Kanaans.

V. 23. Vgl. die herrlichen Prädikate des Moſes Sir.

*) Intereſſant iſt die Behandlung der St. bei Thomas Aquin., ſ. Simon hist. des comment. p. 476.

45, 1 ff. (seine πίστις V. 4.) Weish. 10, 16. Ehe von Moses eigenem Glauben gesprochen wird, wird der seiner Eltern in Erwähnung gebracht.

V. 24—26. Hätte Moses es vorgezogen, als ägyptischer Prinz erzogen zu werden, so hätte er auch von dem Glauben seiner Väter lassen müssen, daher wird man ἁμαρτία auch hier, wie 10, 26. und 3, 17. wenigstens vorzüglich auf den Abfall zu beziehen haben. Ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ ist sehr verschieden genommen worden. Der Hauptunterschied der verschiedenen Erklärungen besteht darin, daß die Einen Χριστός mit λαὸς τοῦ θεοῦ identisch nehmen, die Andern es von dem individuellen Christus verstehen. Die Ersteren berufen sich darauf, daß doch eben von dem ὀνειδισμός des λαὸς τοῦ θεοῦ geredet worden und darum die Rückbeziehung darauf am natürlichsten sei; allein, von andern Gründen abgesehen, kann man sich doch nur, wenn bestimmte Beweisstellen vorgebracht werden, zu der Annahme bewegen lassen, daß, wie die von Christo real erfüllte Gemeinde Χριστός heißt (Gal. 3, 16. 1 Kor. 12, 12.), so auch jene vorbildliche, jüdische Gemeinde denselben Namen führe. Dagegen bietet die andere Annahme, daß von Leiden, die nach Christi Vorbilde erduldet werden, die Rede sei, keine Schwierigkeit dar. Man braucht deßhalb gar nicht anzunehmen, als ob unser Vf. dem Moses einen prophetischen Hinblick auf das zukünftige Leiden Christi zuschreibe, vielmehr beruht ja dieses ganze 11. Kapitel, wie auch der Anfang des zwölften, darauf, daß in den Glaubenshelden des Alten Bundes etwas dem Glauben und dem Sinne Christi Verwandtes gewesen sei, vergl. auch die Parallelisirung der Propheten mit den Aposteln Christi Matth. 5, 12. So kann denn der Vf. von seinem Standpunkte aus sagen, Moses habe, indem er um Gottes willen die αἰσχύνη über sich ergehen ließ (K. 12, 2.), die Schmach Christi getragen, wie er dasselbige von allen Christen fordert K. 13, 13. Diese einfache Auffassung schon bei Chrys. und Theod.

V. 27. Καρτερεῖν intrans. «standhaft seyn». Derselbe Gegensatz von ἀόρατος und ὁρᾶν wie Röm. 1, 20. Luther übersetzt nicht sprachlich genau: «er hielt sich an den, den er

nicht sah, als sähe er ihn», und hat sich vielleicht durch eine falsche Interpunktion der Vulg. irre führen lassen: invisibilem enim (,) tamquam videns (,) sustinuit. Treffend und bedeutungsvoll weist der Ausdruck auf V. 1. zurück und dürfte besonders geeignet seyn, im populären Unterricht der Entwickelung des Begriffs Glauben zum Grunde gelegt zu werden, vornehmlich nach der lutherischen Uebersetzung. Calvin: apostolus autem intelligit non secus obduruisse Mosen, quam si in coelum raptus Deum solum haberet ante oculos, negotium vero cum hominibus non haberet, non subjiceretur hujus vitae periculis, nullum cum Pharaone haberet certamen. Atqui certum est eum tot difficultatibus fuisse obrutum, ut posset animo interdum concipere Deum procul abesse, aut certe superiorem tandem fore regis contumaciam tot praesidiis instructam ad resistendum.

V. 28. Nach der Annahme Aelterer, welche zuletzt noch Deyling Obss. sacrae V. p. 18. vertheidigte, bezieht sich πίστις auf die Anerkennung des vorbildlichen Charakters des Pascha, zu dieser Annahme ist jedoch kein Grund. Auch das war ein Glaubensbeweis, wenn Moses an die Würksamkeit des Paschabluts zur Errettung der jüdischen Erstgeburt glaubte.

V. 29—31. Ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας «sieben Tage hindurch», s. über ἐπὶ c. acc. bei Zeitbestimmungen Matthiä II. 1169. — Ἀπειθεῖν s. 4, 11. und 3, 18., die ἀπειθήσαντες waren die Kananiter, welche nicht glaubten, daß der Gott der Israeliten der wahre sei und daß er ihnen das Land zum Eigenthum gegeben habe. Rahab aber erkannte den Gott der Hebräer an und trat nachher wohl gänzlich zum Glauben an den wahren Gott über Jos. 6, 25.

V. 32—38. Beispiele des Glaubens aus der Zeit des Besitzes Kanaans bis auf die der Makkabäer.

V. 32. Die Menge der sich darbietenden Beispiele nöthigt den Vf. abzubrechen und von denen der Folgezeit nur summarisch zu reden. Aehnliche Formeln: καὶ τὸ λοιπὸν ἐῶ, καὶ τί δεῖ λέγειν; τὰ πολλά bei Rhetoren, Bernhardy Syntax

S. 448., ebenso: ἐπιλείψει με χρόνος (oder ἡμέρα) λέγοντα, s. Wetstein zu d. St.

V. 33. 34. Bengel, der überhaupt so gern die Schriftworte nach Zahl und Gewicht auffaßt, will auch hier strenge Zurückbeziehung auf das Vorhergehende darthun, κατηγωνίσαντο βασιλείας soll sich auf David, εἰργάσαντο δικαιοσύνην auf Samuel, ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν vorzüglich auf die Propheten beziehen; ebenso ἔφραξαν στόματα λεόντων und ἔσβεσαν δύναμιν πυρός, welche Worte deutlich auf Dan. 6, 22. 3, 27. zurückweisen (vielleicht auch ein Hinblick auf Richt. 14, 6.). Die folgenden vier Prädikate sollen sich retrograde ordine auf Jephta, Simson, Barak und Gideon zurückbeziehen. Das Künstliche und zum Theil Unpassende dieser Annahme fällt in die Augen. — Ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην kann wohl nicht in dem allgemeinen Sinne von ποιεῖν oder ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην genommen werden, so daß es = tugendhaft wandeln wäre, vielmehr heißt es wohl hier: Recht schaffen den Unterdrückten, welches dann auch auf die Richter Anwendung hat. — Ἔφυγον στόματα μ. vielleicht besonders mit Reminiscenz an 1 Kg. 19, 1. 10. — Versteht man unter ἀσθένεια Schwachheit und nicht Krankheit, so kann man an die Geschichte Simsons denken Richt. 16, 19. 30.; versteht man Krankheit darunter, so wird man an die namhafte Erzählung von Hiskias erinnert 2 Kg. 20. — Κλίνειν παρεμβολήν wie im Latein. aciem inclinare i. e. εἰς φυγὴν τρέπειν.

V. 35. Die ersten Worte beziehen sich auf 1 Kg. 17, 17. und 2 Kg. 4, 32. Ueber τυμπανίζεσθαι sind die neueren Lexika von Bretschneider und Wahl nicht befriedigend; sie geben nur die Bedeutung von tympano cruciari und dazu die Erklärung: τύμπανον machina lignea incurva, cui adstringebantur fustibus vel baculis caedendi (Braun giebt eine Abbildung, die aber nicht richtig ist); dies ist die Bedeutung, welche auch die Vulg. ausdrückt: distenti sunt, die koptische Uebersetz., und Luther vor der Ausg. von 1530: «sie sind ausgespannt». Dagegen erwähnen alle Glossarien, das Etymologicum magnum, Gudianum, Alberti, Photii u. A. eine zweite Bedeutung: ξυλοκοπεῖν, fustibus caedere, nach welcher

Luther seit 1530 übersetzt hat. Haben die zwei neueren Lexikographen diese Bedeutung für unrichtig gehalten und deshalb nicht erwähnt? Sie ist aber wohl begründet, wie sie denn auch Passow aufgenommen hat. Sie stützt sich vorzüglich auf Aristoph. Plutus v. 476., wo zwar die Interpreten schwanken, die besten aber wegen des beigefügten κύφωνες τύμπανα in der Bedeutung Stecken nehmen. Der Scholiast zu d. St. giebt beide Bedeutungen an, Suidas hat aus ihm ausschließlich die letzte «Stecken» aufgenommen. Auch abgesehen von jener Stelle des Aristoph. und von den Zeugnissen der Spätern ist sie aus der Form des Wortes erweislich. Τύμπανον ist von τύπτω abgeleitet; diese Substantivform bezeichnet eben so wie die auf ηριον ein Instrument, das Etymol. Gudianum p. 537. hat auch die Form τυμπάνιστρον, vgl. τήγανον von τήκω «der Tiegel, das Werkzeug zum Schmelzen». So konnte denn τύμπανον sowohl das Werkzeug heißen, worauf als womit geschlagen wird, sowohl die Pauke als der Schlegel, und danach das verb. «auf die Pauke spannen» oder «zur Pauke machen» oder auch «mit dem Schlegel schlagen». Es ist aber ferner auch drittens τυμπανίζειν und ἀποτυμπανίζειν ganz im Allgemeinen im Sinne von βασανίζειν, δειροτομεῖν, ἀποκεφαλίζειν*) gebraucht worden, wie hier die Peschito hat: «sie starben in Qualen»**), die Itala: necati sunt. Welche von diesen drei Bedeutungen ist nun an unserer Stelle anzunehmen? Der Vf. hat doch wohl jedenfalls 2 Makk. 6. vor Augen, wo V. 19. und 28. das τύμπανον ausdrücklich erwähnt wird. Giebt man dieses zu, so könnte man freilich auch hier,

*) Diese Bedeutung nimmt ausschließlich Chrys. an, wohl aus Vorliebe zu der Meinung, daß auch auf das Martyrthum des Johannes des Täufers und des Jakobus angespielt sei.

**) Der Syrer hat: ܥܢܝ̈ܐ ܕܡܫܬ̈ܐ. Vielleicht hat er nur aus Mangel an einem syrischen Worte für τύμπανον den Begriff umschrieben. Auch 2 Makk. 6, 19. 28., wo das Instrument selbst, τύμπανον, erwähnt ist, hat der syrische Uebersetzer beide Male ܥܢܝ̈ܐ ,,Qual und Marter". Indeß wäre es doch auch möglich, daß er das Wort in der generellen Bedeutung genommen hätte.

wie Manche es thun, die Bedeutung Stecken annehmen, über doch unpassenderweise; viel natürlicher denkt man an jenes Werkzeug, worauf die zu Schlagenden ausgespannt wurden.*) — Κρείττονος nicht etwa von der ἀνάστασις τῆς ζωῆς (s. zu 6, 2.) zu verstehen — denn der Artikel fehlt — sondern den Gegensatz zu jener ἀνάστασις, die vorher erwähnt ist, bildend. Kuinól legt besonderes Gewicht darauf, daß von den sieben Söhnen der jüdischen Mutter, welche nach dem Beispiele des Eleazar als Märtyrer starben 2 Makk. 7. ausdrücklich erzählt wird, daß sie zum Lohn für ihr Martyrthum die ἀνάστασιν erwarteten 2 Makk. 7, 9. 14. und meint daher, daß der Vf. vorzüglich an diese Jünglinge gedacht habe. Allerdings kann es seyn, daß der Vf. auf den Eleazar überträgt, was von ihnen erzählt wird, zumal da es heißt, daß sein Beispiel ihnen zum Vorbilde diente.

V. 36—38. Wiewohl gewöhnlich ἐμπαιγμοί auf Verspottungen früherer Propheten bezogen wird, so hat es doch mehr für sich, gerade an das Vorhergehende anknüpfend, eine Reminiscenz an die Erzählung von den sieben Jünglingen anzunehmen 2 Makk. 7., zumal da die angeführten Beispiele aus der alten Zeit hier nicht mehr so angemessen sind. Gerade nachdem die Geschichte von Eleazar erzählt worden, heißt es 2 Makk. 7, 1.: συνέβη δὲ καὶ ἑπτὰ ἀδελφοὺς μετὰ τῆς μητρὸς συλληφθέντας ἀναγκάζεσθαι ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἀπὸ τῶν ἀθεμίτων ὑείων κρεῶν ἐφάπτεσθαι, μάστιξι καὶ νευραῖς αἰκιζομένους, und V. 7. wird auch die Qual und der Tod, dem sie unterworfen werden, ὁ ἐμπαιγμός genannt. Vgl. V. 10. ἐμπαίζεσθαι. — Die berühmteste Gefangenschaft unter denen, welche die Propheten erlitten, ist die des Jeremias. — Ἐλιθάσθησαν hat man entweder auf die bei Tertullian, Syncellus, Elmakin — auch bei dem auct. op. imp. in Matth. hom. 41. — vorkommende Tradition von der Steinigung des Jeremias zu beziehen (Fabricius cod.

*) Unter den Aelteren sind gründliche Untersuchungen über τυμπανίζειν angestellt worden von Gataker opera crit. p. 908. Suicer s. h. v., vergl. auch die Erklärer zu Aristoph. Plutus v. 476. Küster, Spanheim, Hemsterhusius.

pseudepigr. V. T. I. 1111.) oder auf den, auch in den Evangelien erwähnten, Tod des Zacharias, des Sohnes Jojada 2 Chron. 24, 21. 22. Matth. 23, 35. Ἐπρίσθησαν bezieht man auf die weitverbreitete Tradition von dem Tode des Jesaias unter dem König Manasse (Gesenius Komm. über den Jes. I. S. 11.), wiewohl die Strafe bei den Alten überhaupt vorkommt, und der Vf. daher auch andere Fälle im Auge gehabt haben kann. — Ἐπειράσθησαν giebt an dieser Stelle Anstoß, nicht allein darum, daß es etwas zu Geringes aussagt, sondern auch weil es einen allgemeinen Begriff ausspricht, während vorher und nachher specielle Todesarten erwähnt sind. Die äußern Zeugnisse dagegen sind jedoch schwach; außer drei Minuskelcodd. ist der einzige gewichtige Zeuge dagegen der Syrer, der Arabs Erp. kommt nicht in Betracht, da er nach dem Syrer übersetzt. Dennoch verstärkt sich der Verdacht gegen die Aechtheit dieses Wortes, wenn man die Aehnlichkeit mit ἐπρίσθησαν erwägt, aus dem es entweder als Glossem, oder durch Schreibfehler entstanden seyn könnte, und hiefür ließe sich auch geltend machen, daß cod. 17. ἐπειράσθησαν vor ἐπρίσθησαν setzt und zwei Autoritäten das erstere auslassen.*) Ist ἐπειράσθησαν unächt, so kann es, wie gesagt, dadurch entstanden seyn, daß einige Abschreiber sich bei ἐπρίσθησαν verschrieben und andere dann ἐπειράσθησαν neben ἐπρίσθησαν aufnahmen; oder es könnte als Randglosse eine Konjektur solcher seyn, die ἐπρίσθησαν nicht verstanden**),

*) Böhme bemerkt, daß Griesbach zu den Zeugnissen gegen ἐπειράσθησαν aus den patres noch hätte die von Michaelis angeführte Stelle aus den Stromata des Klemens anführen sollen, l. IV. c. 16. S. 609. ed. Potter. Allein diese Angabe beruht auf einem Irrthum, denn Klemens läßt ἐπρίσθησαν aus und hat ἐπειράσθησαν. So hat auch cod. D. von der ersten Hand ἐπειράσθησαν statt ἐπρίσθησαν. Eben so unrichtig wird von Braun angegeben, daß Chrysost. das Wort nicht lese.

**) Man könnte für diese Ansicht die äthiopische Uebersetzung anführen, welche weder ἐπρίσθησαν noch ἐπειράσθησαν übersetzt; man könnte nämlich sagen, daß der unwissende Uebersetzer ἐπρίσθησαν nicht verstand und in seinem cod. ἐπειράσθησαν auch nicht vorfand; doch sind kritische Beweisführungen aus der äthiopischen Uebersetzung der neutestamentlichen Briefe und insbesondere unseres Briefes fast gänzlich unzu-

oder aber es ist auch der dritte Fall möglich, daß hier, und zwar mit einem seltenen Worte, noch eine specielle Todesart erwähnt wurde und die Abschreiber dies seltene Wort verdorben haben, daher denn mannigfache Konjekturen; Beza räth auf ἐπυρώθησαν, Tanaq. Faber und Geßner auf ἐπρίσθησαν, Piscator auf ἐπυράσθησαν. Unläugbar ist hier ein Fall, wo die critica emendatrix an der Stelle zu seyn scheint, jedoch wird man immer noch die Möglichkeit einer Rechtfertigung der rec. zugestehen müssen. Wir haben einen ähnlichen Fall Röm. 1, 29., wo einige cod. πορνείᾳ und πονηρίᾳ haben, die einen das erstere, die anderen das letztere Wort voranstellen, wichtige Autoritäten das erstere, nicht unwichtige das letztere auslassen, und wo man doch wird Bedenken tragen müssen, πορνείᾳ für entschieden unächt zu erklären. Ist ἐπειράσθησαν hier ächt, so würde man am besten an einen solchen πειρασμός denken, wie ihn 2 Makk. 7, 24. Antiochus bei dem Jünglinge macht: «die Verlockung zum Abfall unter Androhung noch größerer Qualen». Jak. Cappellus macht für die Beibehaltung auch noch die alsdann entstehende Paronomasie geltend. — Die letzten Worte des 37. Verses geben nun noch ein Bild von der ganzen entbehrungsvollen Lebensweise jener Männer. Schaaf- und Ziegenpelze, die Kleidung der Leute aus geringerem Stande*), ganz besonders [illegible] der

---

käffig, da der Uebersetzer unseres Briefes überall im Dunkeln tappt und sich der Willkühr schuldig macht, denn so hat er auch V. 33. ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν ausgelassen, welches er doch gewiß verstand.

*) Man sollte meinen, daß das heiße Klima des Orients nicht das Land der Pelze wäre, dennoch sind sie bei weitem mehr dort im Gebrauch, als bei uns. Schon Chardin bemerkte, daß die Figuren auf den persepolitanischen Ruinen lange Schafpelze mit auswendig gekehrter Wolle tragen. Auch jetzt werden sie im Orient selbst im Sommer getragen, wie Harmar gezeigt hat. Es ist dabei die Gefahr zu beachten, welche in heißen Gegenden die Erkältung bringt, und daß doch auch bei der gebirgigen Lage Palästina's an manchen Orten die Kälte von der Mitte Decembers an schneidend wird und selbst an einem Aprilmorgen noch Feuer zum Erwärmen gebraucht werden, wie Joh. 18, 18. zeigt. Vielleicht wurden auch, wie dies d'Arvieux von arabischen Bauern erzählt, die Pelze je nach der Witterung mit auswendig oder inwendig gekehrten Haaren getragen, dann würde sich noch besser erklären, daß Elias 2 Kg. 1, 8. der haarige Mann genannt wird.

Propheten. Als unterscheidende Prophetenkleidung Zach. 13, 4. *Μηλωτή* kann, da *μῆλον* wie *ζῶον* von allem Kleinvieh gebraucht wird, auch vom Ziegenpelze gebraucht werden und dies hat schon den großen Hemsterhusius in einer Anmerkung zum Pollux II. 1366. auf die, übrigens von ihm nicht weiter begründete, Meinung gebracht, daß *ἐν αἰγείοις δέρμασιν* ein Glossem sei. Natürlich hat Wassenbergh nach seiner unkritischen Regel über die Glosseme, daß alles im N. T. Glossem sei, quod abesse possit sensu integro, auch hier beigestimmt. Der große Kritiker hat indessen hier nicht jene geometrica elegantia, quae vel tenuissima discrimina accurate deliniat, welche ihm Rhunken nachrühmt, bewährt, denn warum soll nicht *μηλωτή* hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung von Schaffellen gebraucht seyn und der Vf. diesen Begriff durch die *αἰγεῖα δέρματα* noch vervollständigt haben?*) Allerdings könnte hier das Asyndeton eher einen kritischen Verdacht begründen, wiewohl Wassenbergh darauf kein Gewicht legt und an Stellen, wo *καί* steht, eben so unbedenklich Glosseme annimmt; doch läßt sich auch dieses Asyndeton genügend rechtfertigen. Durch die *δέρματα αἰγεῖα* als die rauheren wird der Begriff der *μηλωταί* verstärkt und so tritt also hier die anerkannte Regel ein, daß das Asyndeton nicht bloß bei koordinirten Begriffen steht, sondern auch bei Steigerungen, vgl. hierüber die lehrreiche Abhandlung im 14. Exkurse der Anmerkungen zur Ilias von Nägelsbach und Dissen Excurs. sec. II. de asyndetis apud Pindarum p. 278. und auch die drei folgenden Participien, welche *ἀσυνδετῶς* mit einander verbunden sind. — V. 38. Die Welt hält sie für *περικαθάρματα* 1 Kor. 4, 13., so stößt sie von selbst das Salz aus,

*) Es läßt sich wohl aus Folgendem wahrscheinlich machen, daß die Prophetenkleidung mehr aus Ziegenfellen als aus Schaffellen bestand: 1) weil sie die rauhere war, 2) weil sich dann der Ausdruck עֹרֹת in den angeführten Stellen besser erklärt, vgl. 1 Mos. 27, 16., 3) weil die Schafe in Palästina in der Regel weiß, die Ziegen dagegen schwarz sind und wohl diese Farbe auch besser zum Prophetenkostüm paßt. Der schwarzen Ziegenhaarpelze der Beduinen erwähnt auch noch neuerlich Lamartine. Der Dichter sah fünf Adler mit ihren schwarzen Schwingfedern in der Ferne für in schwarze Ziegenfelle gekleidete Araber an.

was sie hätte würzen, das Licht, was sie hätte erleuchten können, und es erfüllt sich an ihr das Gericht Offenb. 2, 5. — Berghöhen Matth. 24, 16., Wüsten 1 Sam. 22. 2 Sam. 24. 1 Kön. 17. u. 19. 1 Kön. 18., Höhlen Richt. 6, 2. 1 Sam. 13, 6. Jes. 2, 19. sind im Orient die gewöhnlichen Zufluchtsorte in Zeiten der Trübsal.

V. 39. 40. Trotz der großen Glaubenstreue dieser Helden hat Gott doch uns die τελείωσις leichter gemacht.

V. 39. 40. Οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν wie V. 13. μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας. Da die Christen als solche gegenübergestellt werden, welche die ἐπαγγελία empfangen haben, so muß die ἐπαγγελία sich auf die Erscheinung des Messias beziehen, und das bessere Loos, welches Gott den Christen bestimmt hat, ist dies, daß sie an der Erscheinung des Messias Antheil haben Luk. 10, 23. 24. 1 Ptr. 1, 20. Προβλέπεσθαι mit Rücksicht darauf, daß die Zeit der Erscheinung des Erlösers von Anfang an im göttlichen Rathschlusse bestimmt gewesen Gal. 4, 4. Der Terminus τελειοῦσθαι umfaßt, wie Beil. II. es zeigen wird (vergl. auch zu 5, 9. 10.), die Aufhebung der Schuld durch Sündenvergebung, die innere Vollendung und das äußere Hervortreten als äußere Verherrlichung; an einzelnen Stellen tritt aber mehr die eine oder andere Seite des ganzen Begriffs hervor. Bezeichnet nun hier der Ausdruck den ganzen Umfang des Begriffs oder nur eine Seite desselben? Ferner: denkt sich der Vf. die τελείωσις der πρεσβύτεροι als schon geschehen und uns als hinzukommend zu ihnen, oder will er sagen, daß ungeachtet ihrer Glaubenstreue sie dennoch die τελείωσις nicht erhalten konnten ohne uns d. h. ohne zu dem unter uns und in uns gestifteten Reiche Christi hinzuzutreten? Im letzteren Falle würde sich aus der Stelle mit Bestimmtheit das Dogma ergeben, daß für jene alttestamentlichen Väter überhaupt keine oder wenigstens keine vollkommene Seligkeit möglich war, so lange Christus noch nicht gekommen. Dies ist auch in der That, unter verschiedenen Modifikationen, von der morgenländischen und von der abendländischen katholischen Kirche, von Socinianern und Arminianern als das dogmati-

ſche Reſultat unſerer Stelle angeſehen worden. Bündig und deutlich drückt Theod. den Sinn ſo aus: οἱ μὲν οὖν τούτων ἀγῶνες τοσοῦτοι καὶ τηλικοῦτοι, ἀλλ' ὅμως οὐδέπω τῶν στεφάνων ἀπήλαυσαν. ἀναμένει γὰρ ὁ τῶν ὅλων θεὸς τοὺς τῶν ἄλλων ἀγῶνας, ἵνα τοῦ σταδίου λυθέντος κοινῇ πάντας τῶν ἀναῤῥήσεων ἀξιώσῃ τοὺς νικηφόρους. Man ſieht, daß Theodoret den Ausdruck hier als einen term. agonisticus gefaßt, wie auch Petrus Faber und Lydius (c. 35.) in ihren Werken de agonistica sacra. Wie Theod. erklärt auch Chryſ., der gegen Ende des 11ten Kapitels überhaupt ſehr begeiſtert wird, er ſagt unter andern hier: καὶ ἐκεῖνοι μὲν χρόνους ἔχουσι τοσούτους νικήσαντες, καὶ οὐδέπω ἀπέλαβον. ὑμεῖς δὲ ἐν τῷ ἀγῶνι ἔτι ὄντες, ἀσχάλλετε; ἐννοήσατε καὶ ὑμεῖς τί ἐστι, καὶ ὅσον ἐστὶ τὸν Ἀβραὰμ καθῆσθαι καὶ τὸν ἀπόστολον Παῦλον περιμένοντας, πότε σὺ τελειωθῇς, ἵνα δυνηθῶσι τότε λαβεῖν τὸν μισθόν. Ebenſo Origenes hom. XVII. in Jos. T. II. ed. R. p. 438.*) Uebereinſtimmend hiermit auch die Socinianer und Arminianer. Die abendländiſche katholiſche Kirche, deren dogmatiſche Beſtimmungen zuweilen auf einer ſo ſehr äußerlichen Verſtandesoperation beruhen, gerade im Gegenſatze zu der ſpekulativen Tiefe ſo mancher ihrer Theologen, welche darüber kommentirten, hat auch hier die ſehr äußerlichen Trennungen gemacht, daß die Väter vor Chriſto zwar beatissimi geweſen, aber doch nur in limbo patrum degentes, und daß Chriſtus damals ihnen nicht die beatitudo vermehrt, aber ſie in den Himmel eingeführt habe, wo ſie nun noch die gloria bei der Auferſtehung erwarten. Mit unſerer Stelle wird dieſe Anſicht, ſtreng gefaßt, ſich nicht vereinigen laſſen, denn wäre jene Ortsveränderung nicht von weſentlichem Einfluſſe, ſondern nur ein rein äußerliches Ereigniß, wie hätte es als τελείωσις bezeichnet werden können? Die Exegeten

*) In dieſem Sinne hat auch die glossa ord. erklärt, indem ſie naiv hinzuſetzt: ut in communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum. — Einen dem Kontext ganz zuwider laufenden Sinn bringt Klemens Alex. hinein, indem er zu οὐκ ἐκομίσαντο hinzufügt: ἀπολείπεται νοεῖν τὸ κατὰ παρασιάπησιν εἰρημένον μόνοι Strom. IV. p. 609. ed. Pott.

jener Kirche schlagen daher auch verschiedene Wege ein. Calmet schließt sich an Chrys. an. Justinian findet die τελείωσις in der Auferstehung von den Todten, wodurch zu der Beseligung, welche die Patriarchen schon dem Geiste nach genießen, noch die des Leibes hinzukommt. Thomas Aquin in der Summa III. qu. 78. a. 3. erklärt ἐπαγγελία in unserer Stelle durch plena animae et corporis beatitudo. Die Beziehung auf die Auferstehung des Leibes wird jedoch wieder von Corn. a Lapide verworfen, weil ja nach Matth. 27, 53. viel Heilige vor uns auferstanden seien. Dieser Jesuit, der sonst so wenig aus dem Zusammenhange zu erklären weiß, sieht sich hier, gerade durch den Zusammenhang, mit den Lehren seiner Kirche in Widerspruch gesetzt, ohne jedoch dieses zu gestehen. Τελείωσις, meint er, umfasse die beatitudo in genere, diese sei den Alten erst durch das N. T. zu Theil geworden, denn wie Kap. 9. zeige, so habe erst Christi Blut den Himmel aufgeschlossen. Allein die Kirche verwirfe ja die Annahme, daß die Väter licet in ima terrarum parte versantes nicht schon gleich beatissimi gewesen seien, s. Calmet.

Es war der protestantischen Kirche aufbehalten, in diesem Stücke — mit wie viel Recht, soll hier nicht untersucht werden — der Ueberlieferung der gesammten Kirche des Abend- und Morgenlandes gegenüberzutreten und nach dem Tode nur die zwei Straßen übrig zu lassen: Himmel und Hölle. Nachdem Gerhard in den locis die zahlreichen Aussprüche der Väter von der ersten Zeit an, aufgezählt, welche unter verschiedenen Modifikationen einen Mittelzustand gelehrt haben, schließt er daraus nur dies: verissimam esse regulam istam, quod patrum dicta non sint canonicae Scripturarum sacrarum auctoritati exaequandi.*) So konnte denn die protestantische Exegese schon vermöge dieses dogmatischen Grundsatzes der angegebenen Ansicht der griechischen und lateinischen Kirche nicht beitreten. Bei Bestimmung des Sinnes treten aber unzählige Modifikationen hervor. Wir übergehen die Ansichten, die sofort den Eindruck des Zwanges

*) Als das stärkste Schriftzeugniß erscheint ihm aber, seinem Kommentar nach, was 1 Petr. 1, 5. von dem Lohne der πίστις gesagt wird.

machen, wie die von Grotius, Hammond, Morus, und erwähnen nur einige andere. Nach Cameronius soll die τελείωσις besonders in der bessern Erkenntniß bestanden haben, deren die Väter nur zugleich mit uns beim Eintritte Christi theilhaftig wurden. Nach Jak. Cappellus ist der Sinn: «so daß sie nicht eher als wir das Vollkommene d. i. die Realität Christi auf Erden gesehen haben»; Gerhard im Kommentar versteht unter der τελείωσις die generalis consummatio in fine seculi vermittelst der Auferstehung des Körpers, in den locis dagegen erklärt er, wie auch Piscator und Limborch: «damit nicht, wenn sie Christum schon zu ihrer Zeit empfangen hätten, schon damals das Weltende eingetreten wäre, womit wir, wie von der Existenz überhaupt, so auch vom Reich Christi wären ausgeschlossen worden»; Beza: «uns ist die Realität Christi gegeben worden, so daß sie nicht ohne das, was in unsern Zeiten geschieht, selig werden können»; Braun: «da erst zu unsern Zeiten der Messias erschienen, sind sie nicht ohne uns geweiht d. i. gesühnt worden», u. s. w. — Nach allen diesen bisher durchgegangenen Erklärungen ginge die Absicht des Apostels direkt dahin, durch den Finalsatz mit ἵνα von den Alten etwas auszusagen, und zwar etwas Herabsetzendes, um dadurch ebenso, wie durch das κρεῖττόν τι κτλ. zu zeigen, daß Gott uns noch mehr Gnade wie ihnen erwiesen habe; demgemäß nehmen alle diese Ausleger entweder ausdrücklich, wie Camero, Cappellus, oder stillschweigend ἵνα im Sinne von «so daß». Nehmen wir dagegen ἵνα in seiner strengen Bedeutung als Bezeichnung der Absicht, so wird sich auch die Ueberzeugung aufdrängen, daß der Verf. vielmehr zunächst von uns etwas aussagen wolle, und zwar direkt etwas uns Christen Auszeichnendes. Der Sinn gestaltet sich dann nämlich so: «Erst zu unserer Zeit hat Gott den Erlöser erscheinen lassen, damit wir auch noch zur τελείωσις gelangen», und zwar wird man alsdann entweder diesen Satz so auffassen können, wie Gerhard, Piscator, Limborch*) (s. oben), oder — was wir vorziehen — man

*) Auch Menken, was uns wundert, hat so erklärt. Er spricht sonst schön über diese Stelle.

wird annehmen, daß der Apostel per μείωσιν gesprochen habe, und daß er sagen will: «Mit uns, die wir die Erscheinung Christi erlebten, hat Gott es noch besser gemeint, denn wir haben in ihm den τελειωτὴς πίστεως (12, 2.) bekommen, so daß wir vorzugsweise an der τελείωσις der Väter Theil erhalten». Nach unserer Erklärung, wie nach den meisten der vorher angegebenen, bezeichnet τελείωσις demnach die Verklärung; nur Einige, wie Braun, Carpzov, a Lapide, haben besonders die Bedeutung expiare hervorgehoben, welche indeß hier nicht passend ist.

Nach unserer Auffassung wäre dann also die Ansicht des Vfs., daß jene Alten würklich noch vor Christus die τελείωσις empfangen hätten; hiefür spricht auch noch der Ausdruck τετελειωμένοι δίκαιοι 12, 23. Nun treten uns aber aus dem Zusammenhange unseres Briefes Schwierigkeiten entgegen, welche, wie wir oben S. 335. angaben, schon a Lapide bemerklich gemacht, aber nicht gelöst hat. Der vorhergehende Theil des Briefes ging ja nämlich überall darauf hin, darzuthun, daß erst Christus den Zugang zum Allerheiligsten geöffnet, daß er erst eine feste Hoffnung gegeben, daß durch ihn allein die τελείωσις möglich wäre. Wir irren uns wohl aber nicht, wenn wir sagen, daß unser Vf. auf dieses Bedenken gerade dasselbe geantwortet haben würde, was die Dogmatik der katholischen und protestantischen Kirche antwortet: «daß nämlich die Väter durch den Glauben an die messianischen Vorbilder und Weissagungen das Wesen des Glaubens an Erlösung besessen haben und dadurch die Berechtigung erhielten, nach dem Tode in denselben Zustand einzutreten, wie die neutestamentlichen Gläubigen». Aus dieser Stelle, wie besonders auch 12, 23. aus dem δίκαιοι τετελειωμένοι ist man zu dem Schlusse berechtigt, daß auch unser Verf. in diesem Stücke mit Paulus einstimmig, wenngleich der Schlußstein zur τελείωσις des Reiches Christi und der einzelnen Mitglieder desselben erst am Ende der Zeit eintreten kann, doch schon gleich nach dem Tode einen Zustand der Seligkeit für die im Glauben Bestandenen annahm. Ließe sich überhaupt beatitudo und gloria so äußerlich fassen und scheiden, so möchte man hier die Distinktion

anwenden, daß die beatitudo für die Gläubigen gleich nach dem Tode eintrete, die gloria aber nicht.

Zwölftes Kapitel.

Ahmet nach den Glaubenszeugen, die ihr vor euch habt, und bedenket, daß, wie viel herrlicher und gnadenreicher der neue Bund als der alte ist, so viel auch die Strafe der Gleichgültigkeit dagegen größer seyn wird.

V. 1—3. Ahmet den Glaubenszeugen nach, die ihr vor euch habt.

V. 1. Wie Paulus so häufig, so bedient sich auch unser Vf. hier des von den Kampfspielen hergenommenen Bildes in seiner ganzen Ausdehnung. Auch für palästinensische Leser hatten die vom Kampfspiel hergenommenen Bilder Anschaulichkeit, denn die Zeit der Herodianer hatte sie selbst in der Hauptstadt des jüdischen Reiches einheimisch gemacht, Josephus antiqu. 15, 8. (2 Makk. 4, 11—19.) Die Rennbahn (das στάδιον) ist die Lebenslaufbahn, das Ziel (τέρμα) ist das Lebensende, der Kampfpreis (βραβεῖον Phil. 3, 14.) die τελείωσις, der Kampfrichter (βραβευτής) Gott, die Zuschauer die, welche früher dieselbe Bahn durchliefen (Kap. 6, 12.) und nun vom Himmel her ihr Auge auf uns richten (1 Kor. 4, 9.). Ἴτε ἐς τὸ στάδιον, καὶ γίνεσθε ἄνδρες οἷοι τιχᾶν! war die Formel, welche die Eleer denen zuriefen, welche zum Wettkampf bereit standen. Einen solchen geistigen Zuruf läßt hier der Vf. ergehen. — Mit dem volltönigen τοιγαροῦν wird der wohlgebildete Satz eingeleitet. Νέφος und nubes auch bei griechischen und römischen Prosaikern von Menschenhaufen. Der Ausdruck ὄγκος umfaßt innerhalb des Bildes sowohl die körperliche Schwere und Ungelenkigkeit, welche durch die ἐγκράτεια (1 Kor. 9, 25.) abgethan wird, als auch, was von außen her den Lauf des Wett-

läufers erschwert, wie die Kleider, welche abgethan wurden. Uebrigens bemerke man auch noch, daß der Boden, auf dem man lief, nicht hart war, sondern tiefer Sand. Auch in der Ausdeutung jenes Bildes werden wir nicht über den allgemeinen Begriff hinausgehen dürfen: «alles, was von innen und außen den Christen an der Erreichung seines Zieles hindert». Wenn nun aber hier noch die ἁμαρτία von dem ὄγκος unterschieden und durch καί damit verbunden wird, so frägt es sich, ob die ἁμαρτία als Exegese aufzufassen ist, oder als etwas von dem ὄγκος verschiedenes. Als etwas durchaus Verschiedenes wird man die ἁμαρτία nicht ansehen können, denn sie gehört doch zu dem, was vorzüglich hindert. So wird man denn also anzunehmen haben, daß das καί hervorhebt, worin vorzüglich der ὄγκος bestehe und es bietet sich dann die Vermuthung dar, daß ἁμαρτία auch hier, wie 10, 26. und 4, 17. mit ἀποστασία gleichbedeutend sei. — Εὐπερίστατος gehört zu jener — wenn wir den geringen Umfang der Schriften des N. T. erwägen — nicht unbeträchtlichen Anzahl von Worten, welche ἅπαξ λεγόμενα in der griechischen Litteratur sind, wie δευτερόπρωτος, ἐπιούσιος, πειθός, ὀμείρεσθαι, παραβολεύομαι; indeß ist es eigentlich nur das Kompositum mit εὖ, welches sich sonst nicht findet. So viele Untersuchungen von Philologen und Theologen wie bei ἐπιούσιος sind zur Erforschung von εὐπερίστατος nicht angestellt worden, doch haben auch hierüber mehrere große Philologen ihre Meinung abgegeben. Am lehrreichsten handeln theils über das Wort selbst, theils über das simpl. περίστατος Wetstein, Elsner, Kypke zu d. St., Casaubonia p. 75. 90., Salmasius de foenore trapezitico S. 248 — 259., Gataker advers. posth. c. 3., Suicer s. h. v., Hemsterhus. zu Aristoph. Plut. v. 954., Schneider zu Theophrasts Charact. VIII., Lobeck zu Phryn. S. 376. Vorzüglich hat Salmasius auch hier wieder im Kampfe mit seinem Feinde, dem exercitator sacer, Dan. Heinse gezeigt, wie er ἀνειμένως καὶ ὥσπερ παίζων Gelehrsamkeit auszustreuen weiß, welche Andere in Jahre langen Forschungen zusammensammeln. — Auf mehrfache Weise lassen sich die vielfachen Erklärungen unter Rubriken

bringen. Wir bringen sie, nach dem zwiefachen Zwecke des περιίστασθαι, in zwei Klassen, je nachdem entweder Verehrung, Bewunderung, Hülfleistung der Zweck desselben ist, oder die Absicht Schaden zu stiften stattfindet. Vorher jedoch sei noch bemerkt, daß die Ungewöhnlichkeit des Wortes zwei andre, wiewohl keineswegs begründete, Lesarten erzeugt hat. Die ed. Compl., Plant. liest nämlich das im griechischen Sprachgebrauch vorkommende ἀπερίστατον, angeblich auch ein cod. bei Stephanus, und einige Handschriften des Gloss. Alberti lesen εὐπερίπαστον. Περίστασθαί τινα oder περί τινα «sich um Jemand herumstellen, ihn umzingeln» — in der Regel nur von Mehreren gebraucht — wie auch Derivata derselben Bedeutung, findet sich schon bei den besten Schriftstellern, wie Isokrates; περίστασις «der Volkshaufe, der Jemanden umsteht», ἀπερίστατος «ein von solchen Zuschauern oder überhaupt von Hülfeleistenden *) Verlassener». Diese klassische Bedeutung hat, nachdem zuerst Salmasius darauf aufmerksam machte, an unserer Stelle in Anwendung gebracht Küster zum Suidas I. 902. und nach ihm Wetstein, Böhme. Die Sünde würde danach personificirt und wie ein θαυματοποιός gedacht, welcher Schaaren von Verehrern und Bewunderern um sich her hat. Diese Erklärung ist wohl mit Entschiedenheit zurückzuweisen, denn einmal liegt sie dem neutestamentlichen Sprachgebrauch um Vieles ferner, als andere sofort anzugebende, sodann liegt aber auch im Zusammenhange nichts, was den Schriftsteller hätte veranlassen können, gerade hier der Sünde dieses Prädikat zu geben. Aus demselben Gebrauche von περιίσταμαι ist aber auch eine andere Bedeutung abzuleiten, welche Theophylakt dem εὐπερίστατος gegeben hat. Nachdem er nämlich vorher zweier anderer Fassungen gedacht, giebt er als eine dritte zulässige an: ἢ δὲ ἦν εὐκόλως τις εἰς περιστάσεις ἐμπίπτει, οὐδὲν γὰρ οὕτω κινδυνώδες ὡς ἡ ἁμαρτία. Diese Erklärung beruht auf einem Gebrauche des Wortes περίστασις, welcher um

*) Ueber diesen Sprachgebrauch und die verwandten handelt Heinichen zu Euseb. III. 142.

die Zeit Christi ganz gewöhnlich geworden, vgl. Polybius, Plutarch, Epiktet, und der stoischen Schule angehört. Περίστασις bezeichnet nämlich bei den Stoikern das, was wir im christlichen Sprachgebrauch πειρασμός nennen, abgeleitet von der Bedeutung tumultus, turba, in welcher Weise auch Jak. Böhme das Wort turba gebraucht hat. Hiernach heißt ἄνθρωπος περιστατικός bei Galen: «ein Mensch, der in die Geschäfte des Lebens verflochten ist», ἀπερίστατος «einer, der von den Geschäften des Lebens frei ist», τὰ περιστατικά «die Verkehrenheiten des Lebens»; danach wird also ἡ εὐπερίστατος ἁμαρτία bedeuten: «die Sünde, welche in die περιστάσεις des Lebens recht verwickelt ist». Salmasius, welcher diese Bed. für die einzig richtige hält, verweist dabei mit Geschick auf 1 Tim. 6, 9. Auch Kypke's Auffassung, der pecc. impedi-tissimum et calamitosissimum übersetzt, kommt auf dasselbe hinaus. Ich habe gegen diese Erklärung folgende Bedenken: Dies Präd. «in die Dinge des Lebens verwickelt» ist der Art, daß es doch wohl nur von Personen gebraucht werden kann, wie denn auch Salmasius sich genöthigt sieht, eine Metonymie anzunehmen; überdies giebt aber auch diese Fassung des Wortes in diesem Zusammenhange nicht einen so guten Sinn, wie eine andere, nachher zu erwähnende. — Die zweite Klasse von Erklärungen nimmt περίστασθαι von einem Umherstehen mit dem Endzweck Schaden zuzufügen, und zwar wird dann das Adjektiv entweder active oder passive genommen: «die sich umherstellt, um Schaden zuzufügen», oder «die umzingelt wird, um sie zu Fall zu bringen». Die aktive Fassung hat zwar Clericus für ganz unzulässig gehalten, s. aber über die aktive Bed. der adject. verb. Buttmann Ausführliche Gramm. I. 446. Die aktive und passive Fassung werden beide schon von Chrys. und Oekum. angegeben: ἤτοι τὴν εὐκόλως περιϊσταμένην ἡμᾶς, ἢ τὴν εὐκόλως περίστασιν ἡμᾶς ἐμποιοῦσαν παθεῖν λέγει, μᾶλλον δὲ τοῦτο, ῥᾴδιον γάρ ἐὰν θέλωμεν, περιγίνεσθαι τῆς ἁμαρτίας. Die passive Bedeutung, welcher Chrys. beitritt, liegt auch der Uebersetzung der Itala zu Grunde, welche fragile hat. Wenn man nun auch nicht sagen kann, daß sich gegen ein solches

Prädikat der Sünde das Zeugniß des christlichen Bewußtseyns erhebe, denn durch Christum ist allerdings der Sieg über die Sünde leicht (1 Joh. 4, 4.), so doch gegen die aus der Ueberschätzung des *αὐτεξούσιον* bei den griechischen patres geflossene Begründung desselben bei Chrys. Freilich stände es nun frei, das Prädikat übereinstimmender mit der Schriftlehre zu erklären, allein diese ganze Auffassung ist hier, wo es gerade darauf ankommt zu warnen, nicht am Orte; eher läßt sich eine Modifikation dieser Auffassung vertheidigen, welche von der Bedeutung des Verbi «verändern, umstellen» ausgeht, vergl. das Scholion bei Suidas: *εὐπερίστατον, μωρὸν ταχέως περιτρεπόμενον*, ebenso etymolog. Gud., Photius, Phavorinus, aber warum die *ἁμαρτία* hier gerade dieses Epitheton haben sollte, leuchtet auch nicht ein. Dem Zusammenhange an unserer Stelle entspricht ohne Zweifel am meisten die aktive, von Chrys. angegebene Bedeutung, welche denn auch von bei weitem den meisten Auslegern nur mit einigen Modifikationen angenommen worden ist. Schon Theodoret gehört hierher: *εὐπερίστατον δὲ τὴν ἁμαρτίαν ἐκάλεσεν, ὡς εὐκόλως συνισταμένην τε καὶ γινομένην. Καὶ γὰρ ὀφθαλμὸς δελεάζεται, ἀκοὴ καταθέλγεται, ἁφὴ γαργαλίζεται, καὶ γλῶσσα ῥᾳστα διολισθαίνει, καὶ ὁ λογισμὸς περὶ τὸ χεῖρον ὀξύῤῥοπος.* Erasmus, Vatablus: tenaciter inhaerens, Castellio: ambitiosus, mallem: nos ambiens, sicut arbores ambit hedera, Jak. und Ludw. Cappellus: impediens sicuti laciniosa vestis, Erasm. Schmid: facile noxius, Heinse: (in lucta) in cursu alterum facile circumveniens. Auch die Glosse des Hesychius, welcher *εὔκολον, εὐχερῆ* als Erklärung giebt, gehört vielleicht hierher, wiewohl man sie auch mit Clericus auf die passive Bedeutung ziehen kann. Welche von diesen verschiedenen Modifikationen man auch annehme, ein Sinn dieser Art ist an dieser Stelle am passendsten. Ich möchte das Wort am liebsten mit Castellio fassen: «die sich leicht an uns anhängt, uns umschlingt», welcher Auffassung Luther nahe kommt: «so uns immer anklebt». Als Sachparallele wird man alsdann vergleichen dürfen 1 Ptr. 5, 8.,

auch läßt sich Ephes. 6, 12. 13. vergleichen, denn die bösen Geister werden dort in den Lufthimmel verlegt, um anzudeuten, daß ihre Angriffe von allen Seiten herkommen. Um so passender ist diese Auffassung, sobald wir ἁμαρτία auf die ἀποστασία beziehen, denn daß der Christ allmählich dazu verlockt werden könne, hatte der Vers. schon Kap. 6, 3. 4. 10, 25. 26. angedeutet und eben so weiter unten in unserm Kap. V. 15. — Ἀγών kann mit der Vulg., Erasmus, Schulz vom Wettlauf, oder auch mit Beza von der Laufbahn selbst verstanden werden, in beiden Fällen ist προκεῖσθαι der technische Ausdruck.

V. 2. Welches ist die vis compositi in ἀφορῶντες? Ἀφορᾶν mit πρός und εἰς hat ebenso wie ἀποβλέπειν (11, 26.) die Bedeutung «auf etwas hinblicken, etwas ins Auge fassen, darauf Rücksicht nehmen», Herodian 5, 6, 17. 6, 5, 1. Josephus antiqu. 8, 12, 1. 7, 5, 4., de bello jud. 11, 15, 1.; es heißt aber auch: «aus der Ferne auf etwas hinblicken», Polybius 2, 26, 4. Dieses hat vielleicht Luther hier als die Bedeutung angesehen, welcher «aufsehen» übersetzt, vielleicht in dem Sinne: «nach dem Himmel hinblicken, wo er jetzt thront». — Ueber das Prädikat ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως gehen viele Ausleger stillschweigend hinweg, obwohl es keineswegs so unzweifelhaft ist, welches der genauere Sinn sei. Πίστις hat kein Pronomen bei sich — nur der Syrer hat, wie er oft pflegt, auch hier ein ἡμῶν ergänzt — es kann sich mit auf unsern Glauben beziehen und auch auf den Glauben schlechthin. Der Sinn kann seyn: «der, welcher den Glauben erst recht in die Welt eingeführt und zugleich auf vollkommene Weise ihn dargestellt hat»; es kann aber auch der Sinn seyn: «der, welcher für uns auctor (im Latein. auch so viel als exemplum) des Glaubens ist, und zum Ziele uns die τελείωσις ertheilt», oder mit Bezug auf eine innerliche Würksamkeit wie Phil. 2, 13.: «welcher den Glaubensfunken in unsere Brust legt und ihn zur hellen Flamme fördert». Den letzteren Sinn giebt Chrys. mit Verweisung auf Joh. 15, 16. 1 Kor. 13, 12., den vorhergehenden z. B. Schleusner, Knapp (scripta I. 253.), Kuinöl, welche

τελειωτής geradezu in dem Sinne von βραβευτής nehmen, den zuerst erwähnten Schulz, welcher übersetzt: «den Vorgänger und Vollendeten im gläubigen Vertrauen». Bloß auf die innerliche Würkung Christi zur Förderung des Glaubens kann man die Prädikate wohl schon aus dem Grunde nicht beziehen, weil sie dann mit dem Bilde nicht in Zusammenhang stehen würden, überhaupt auf die Würkungen in uns wird man die Beziehung nicht beschränken können, da sonst wohl ἡμῶν nicht fehlen würde. Ich möchte daher annehmen, daß der zuerst erwähnte Sinn der zunächst vom Vf. beabsichtigte ist, so jedoch, daß die andern zwei Beziehungen nicht auszuschließen sind, s. zu ἀρχηγός Kap. 2, 10. — In der Auffassung des ἀντὶ τῆς προκειμένης χαρᾶς theilen sich die Erklärer in zwei Klassen. Nach den griechischen Interpreten, dem Syrer, Calvin, Luther, Calov wird dadurch dasjenige bezeichnet, was Christus aufopferte, indem er den Kreuzestod zu leiden sich bestimmte, wogegen nach der Itala, der äthiopischen Uebersetzung, Beza, Bengel, Hunnius, Grotius und den Neuern in diesen Worten das βραβεῖον angegeben ist, um dessen willen Jesus die Schmach übernahm. Von dogmatischer sowohl als von grammatischer Seite läßt sich gegen die erstere Erklärung nichts einwenden. Eine strenge dogmatische Parallele würde Phil. 2, 5 ff. darbieten, auch Joh. 17, 4., und es würde dann hier derselbe Streit entstehen, wie er bei Phil. 2, 5. zwischen der griechischen und katholischen, der reformirten und lutherischen Kirche entstanden ist, ob von Aufgebung der χαρά, welche der Erlöser als λόγος ἄσαρκος hatte, die Rede sei, wie hier die Meisten annehmen, oder die er als θεάνθρωπος hätte haben können, welches z. B. Erasmus meint. Ἀντί hat bei jener Fassung die gewöhnliche Bed. «anstatt». Dagegen spricht die Bed. von προκειμένης, sowie der Zusammenhang der Stelle entschieden gegen die erwähnte Auffassung. Wollte der Vf. jenen Sinn ausdrücken, so hätte er wohl παρούσης oder παρακειμένης gebraucht, aber nicht προκειμένης, welches gerade der terminus technicus für die ἆθλα ist, welche den Kämpfern als Siegespreis vorgelegt werden, s. Krebs observv. p. 377. Hebr.

6, 18. Auch entsteht nur dann eine treffende Parallele zwischen dem Vorkämpfer und uns, wenn für ihn wie für uns der Siegespreis am Ende der Laufbahn liegt. Dazu stimmt denn auch der Schluß des Verses, welcher das καθέζεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ähnlich wie 1, 3. 10, 13. (5, 9. 7, 26.) als glorreichen Ausgang der Selbstverläugnung angiebt. Diese Darstellung der Sache ist auch gänzlich im Einklange mit dem, was Kap. 5, 7 ff. lehrt. So wäre denn dieses eine von den wenigen Stellen, wo Luther im Neuen Testament in einer dogmatisch wichtigen Stelle einen Uebersetzungsfehler begangen hätte. Die Polemiker gegen seine Uebersetzung unter Katholiken und Reformirten, wie Keckermann, Cochläus, Tanner haben diese Stelle nicht gerügt. Bis zum Jahre 1527 vor der Erscheinung von Emsers N. T. hatte er übrigens genauer nach den Worten und daher die von uns angenommene Auffassung begünstigend: «welcher, da ihm fürgelegt war die Freude».

Allerdings steht die Ansicht, welche sich uns aus diesen Stellen von Christo ergiebt, ebenso wie auch noch andere in unserem Briefe z. B. Kap. 2, 8—18. 4, 15. im strengen Gegensatz zum Apollinarismus, wie denn überhaupt der Hebräerbrief in einem solchen Grade dem Doketismus und Apollinarismus entgegen ist, daß, wenn sich nicht wiederum Stellen, wie Kap. 1, 2. fänden, die Aussprüche desselben zu einer ebionitischen oder socinianischen Ansicht von der Person Christi leiten könnten. Wie in der ersten christlichen Kirche, so lange das dogmatische Bewußtseyn noch nicht ausgebildet war, gerade bei Manchen von denen, die am eifrigsten für die Würde Christi stritten, sich apollinaristische Ansichten einmischten, so ist dieses auch in einer Zeit der Fall, wie die gegenwärtige, wo die negative Tendenz der vorhergehenden fünf Decennien so viele dogmatische Unklarheit verbreitet hat; nur äußerst selten wird man wie etwa bei einem Whiston, dem wunderlichen Compendiator der theologischen whims der verschiedensten Zeiten und Konfessionen, jene Ansicht von der Person Christi mit gründlich theologischen Studien verbunden finden. Andererseits geht nun aber auch aus diesem Mangel an

Bekanntschaft mit der Kirchenlehre bei den Gegnern derselben der Einwurf hervor, daß ja, wie man sich ausdrückt, für einen menschgewordenen Gott die Tugend keine Kunst gewesen sei, denn, wie man meint, so sei sie ihm ja gleichsam ohne sein Zuthun in den Schooß gefallen, wie etwa der Danaë der goldene Regen des Jupiter. Möchte es doch immer mehr zur Anerkennung kommen, daß, wenn Göthe der Bibel nachrühmt, wie sie so trefflich dazu gedient habe und noch diene: «daß wir uns daran, wie an einer zweiten Welt versuchen und daran verirren, aufklären und ausbilden mögen», und wenn Lessing der alten Dogmatik nachrühmt: «das möchte ich nicht mit Dir sagen, daß unser altes Religionssystem ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist; ich weiß kein Ding in der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie, als sich das alte anmaßt» — daß, sage ich, diese Beschaffenheit der Bibel und der Kirchenlehre zum großen Theil in der Verbindung so disparater Gegensätze seinen Grund hat, wie sie sich in der Bibel finden (vgl. auch oben S. 154.) und von der Kirchenlehre theils auseinandergelegt, theils dogmatisch vereinigt wurden. Mit welchem bewunderungswürdigen, gemessenen Schritte ist z. B. — was den vorliegenden Punkt betrifft — nach den ersten Anfängen bei Damascenus die lutherische Dogmatik in ihrer Lehre von der communio naturarum und communicatio idiomatum zwischen apollinaristischer Aufhebung des Menschlichen und zwischen nestorianischer Isolirung desselben hingegangen. Ebenso wenig als der Mensch, wenn er seine Individualität (nicht seine Persönlichkeit) aufgiebt und wenn Gott in ihm Alles wird, damit aufgehört hat, Mensch zu seyn — es heißt 1 Kor. 15, 28. nicht: Gott wird Alles seyn, sondern er wird in Allen Alles seyn — sondern vielmehr erst wahrhaft Mensch wird, ebenso wenig giebt der absolute Geist, welcher die Menschheit annimmt, seine Gottheit

auf, vielmehr wird die Menschennatur zur Theilnahme an der Gottheit zugelassen, gleichwie sich die Gottheit zur Theilnahme an die Menschheit herabläßt. Mit dieser Herablassung ist dann aber auch die Realität aller menschlichen Affekte unter Einwürkung der Welt auf diese gesetzt, worüber mit so großem, antidoketischem Ernst schon Melanchthon spricht in den locis, de filio p. 36., de pecc. orig. p. 35. ed. Erlang. T. 1. Und eben damit ist denn auch der Kampf gesetzt (s. zu 2, 18.) und hiermit denn auch die Vorstellung gerechtfertigt, welche wir hier haben, daß die Güter, welche der Logos ewig hatte, für die von der Gottheit angenommene Menschennatur ein in der Ferne liegender Siegespreis nach durchlaufener Kampfbahn waren. Die Antwort auf die Frage, ob das Obsiegen für ihn eine Kunst gewesen sei, ergiebt sich hiernach von selbst: — es war eine Kunst und auch nicht eine Kunst, gleichwie für die sogenannte schöne Seele es eine Kunst und auch nicht eine Kunst ist, nichts Unschönes zu thun.

Es bleibt noch Einiges zu der zweiten Hälfte des Verses zu bemerken übrig. Von den Leiden, welche der Erlöser zu ertragen hatte, erwähnt der Vers. sofort, was die Spitze derselben bildet, vgl. Kap. 5, 7. Phil. 2, 8. Der Kreuzestod war nach römischen Begriffen die größte Schmach, da er nur Sklaven und Aufrührer traf, nach jüdischen Begriffen überdies, da auf den Gehängten — und als solcher wurde der Gekreuzigte angesehen — der Fluch ruhte 5 Mos. 21, 23. Gal. 3, 13. — Das Perf. κεκάθικεν wird durch äußere Autoritäten mehr beglaubigt als ἐκάθισεν und macht an dieser Stelle einen noch stärkern Eindruck, indem sich die Idee damit verbindet, daß der, welcher so verachtet war, jetzt thront.

V. 3. Γάρ hier explicativum. Ἀντιλογία und ἀντιλέγειν nach dem Sprachgebrauch der LXX. auch vom thätlichen Gegensatz, Empörung, Hos. 4, 4. Jes. 65, 2. Ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν von Beza, Knapp, Böhme mit κάμητε verbunden, dagegen von Bengel, Matthäi, Griesbach mit ἐκλυόμενοι; ein unumstößlicher Entscheidungsgrund fehlt, indessen wird κάμνειν häufiger ohne weiteren Zusatz gebraucht. Auch diese Worte κάμνειν und ἐκλύεσθαι liegen noch in dem Kreise des

vorhergebrauchten Bildes vom Wettlauf. Bengel: qui ἐκλύεται: deficit actu, is κάμνει defatigatur habitu.

V. 4—11. Bleibt standhaft im Leiden, denn Gottes Güte will euer Heil damit.

V. 4. Da wir schon an mehreren Stellen (s. zu 10, 26.) ἁμαρτία als Bezeichnung der ἀποστασία zu nehmen hatten, so werden wir es auch hier so nehmen und demnach μέχρις αἵματος, welches auch bei Profanschriftstellern im Sinne von μέχρι θανάτου vorkommt (s. Wetstein), auf das Erdulden des Martyrtodes beziehen, vgl. 13, 7.

V. 5. 6. Am besten wird man diesen Satz als Frage nehmen, denn sonst würde man doch ein ἤδη erwarten, wie denn auch Luther «bereits» eingeschoben hat, Erasmus: statim. Es kommt dem Vf. darauf an, die θλίψεις von einer freundlichen Seite zu zeigen, nachzuweisen, daß sie von dem Christen keineswegs als ein Zeichen der göttlichen ὀργή betrachtet werden können Röm. 5, 3. 8, 28 ff.*) Darum zeigt er, daß sie nicht nur dem Zustande der υἱοθεσία nicht entgegen, sondern sogar die nothwendige Folge davon sind. Er benutzt hierzu in der nach den LXX. cod. Alex. angeführten Stelle Sprüchw. 3, 11. 12. den Anruf υἱέ und das Verbum παιδεύει. Sachparallele Hiob 5, 17.

V. 7. Was die Lesart betrifft, so sprechen sehr bedeutende Zeugen für εἰς statt εἰ, welches daher auch von Matthäi und Lachmann in den Text aufgenommen worden. Es verhält sich indeß wohl damit, wie mit dem εἰ μήν 6, 14. und es ist wie jenes als ein alter Schreibfehler anzusehen. — Die Beweisführung des Verfs. geht von dem Worte παιδεύει aus; übersetzen wir dieses mit Luther «züchtigt», so kann der Satz: «welchen Sohn giebt es, welchen der Vater nicht züchtigt», in seiner Allgemeinheit nicht einleuchten. Es ist indessen zu bemerken, daß παιδεύειν nicht geradezu = μαστιγοῦν, κολάζειν ist*); ursprünglich bedeutet das Wort «erziehen»

*) Mit der vielfach im N. T. begründeten Ansicht, daß die Strafgerichte für den Gläubigen paedagogica und nicht vindicativa sind, scheint 1 Petr. 4, 17. im Widerspruch zu stehen, doch nicht nothwendig.

und kommt nur in dieſem Sinne bei den Attikern vor, erſt allmählich nahm es die Bedeutung «züchtigen» an, gerade wie im Deutſchen auch aus «ziehen» Zucht und Züchtigung entſtanden iſt*), doch iſt im Griechiſchen nicht ſo ſehr, wie im Deutſchen, die Beziehung auf das väterliche Verhältniß untergegangen, weshalb denn der Verf. auch hier παιδεύειν und υἱοί als Wechſelbegriffe betrachten kann. Schulz gut: «in Zucht halten». Beiläufig macht Thomas M. s. v. κολάσεις die Bemerkung: παιδεύειν ἀντὶ τοῦ κολάζειν παρὰ μόνῃ τῇ θείᾳ γραφῇ τοῦτο εὑρίσκεται, wozu Sallier noch ein Beiſpiel aus Lukian beifügt, vergl. auch Planck in den commentt. von Roſenmüller und Maurer I. 1. p. 165.

V. 8. Paulus ſtellt der υἱοθεσία gewöhnlich die δουλεία gegenüber, unſer Vf. hier die νοθεία, denn das uneheliche Kind ſieht ſich in der Regel des Segens der Erziehung beraubt.

V. 9. Εἶτα kann man hier als zur Frage gehörig anſehen, es bildet im Griechiſchen, wie itane, ironiſche Fragen, Valckenaer zu Phoenissae v. 549. Viger S. 397. Beſonders gebraucht der Spanier in der Umgangsſprache ſein pues in Fragen viel: quien lo sabe pues?, auch der Italiener poi, aber auch im Deutſchen: «dann ſoll ich alſo gar nichts bekommen?». Stände der Satz am Anfange der ganzen Argumentation, ſo möchte es auch hier ſo ſeyn; da jedoch ſchon eine Beweisführung vorausgegangen iſt, ſo nehmen wir füglicher an, daß hier eine Fortſetzung derſelben ſtattfindet. Der erſte Beweis war, jeder Sohn wird in Zucht gehalten, es folgt darauf: die Würkungen der Zucht Gottes ſind aber auch beſonders heilſam. Worauf beruht der Gegenſatz zwiſchen πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν und πατὴρ τῶν πνευμάτων? In Erinnerung bibliſcher Analogien wird man zuerſt an den Gegenſatz von leiblichem und geiſtigem Leben denken; ſo erklärt Theod.: πατέρα τῶν πνευμάτων τὸν πνευματικὸν πατέρα κέκληκεν, ὡς τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων πηγήν, de-

*) Ebenſo hat disciplina = discipulina im Mittelalter geradezu die Bedeutung flagellatio erhalten; ſchon bei Sueton: severior institutio gubernatioque, qualis adhiberi solet primis annis.

nach der Scholiast bei Matthäi und so die lutherischen Interpreten bis auf Cramer und Storr. Dieser Auffassung widerstrebt jedoch der Plural τῶν πνευμάτων; aber auch selbst der Ausdruck πατὴρ τοῦ πνεύματός τινος erscheint zur Bezeichnung der Urheberschaft des geistlichen Lebens in Jemandem als unpassend. Nach einer andern noch weiter verbreiteten Erklärung wird daher der Gegensatz so bestimmt: «Vater des Leibes und Vater der Seelen»; bei Chrys. ist der Ausdruck übergangen, Theoph. aber hat: ἢ τῶν χαρισμάτων ἢ, ὅπερ καὶ οἰκειότερον, τῶν ψυχῶν und auch Oekum. hat die letzten zwei Auffassungen, so denn auch die katholischen und reformirten Erklärer, welche im ausdrücklichen Gegensatz gegen die Lutheraner, die den Traducianismus vertheidigen, aus dieser Stelle den Kreatianismus erweisen. Einen eigenen Weg schlägt Böhme ein, welcher mit Vergleichung von V. 23. meint, daß die abgeschiedenen Seelen unter πνεύματα zu verstehen seien. — Gehen wir bei der Erklärung von πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν aus, so ist dieser Ausdruck gleichbedeutend mit dem Adjektivbegriff σαρκικοί, und es werden allerdings hierdurch die Väter als Urheber des leiblichen Daseyns bezeichnet, doch ist auch hier wie sonst der Begriff σάρξ umfassender, als der von σῶμα und bezeichnet das natürlich-sinnliche Daseyn wie 5, 7. Auch wird bei «Vater» nicht bloß der Begriff der Urhebung festzuhalten seyn, sondern zugleich der der Fürsorge Hiob 29, 16. Jes. 9, 5. 22, 21. Der Ausdruck πατὴρ τῶν πνευμάτων ist ohne Zweifel eine Reminiscenz an אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר 4 Mos. 16, 22. 27, 16., nach welcher Stelle sich auch Rabbinen desselben Ausdrucks bedienen, s. Wetstein. Hier bezeichnet der Plural die Seelen, die Beziehung aber, in welcher Gott an diesen Stellen dieses Prädikat gegeben wird, leuchtet nicht sofort ein. Jarchi sagt: יודע מחשבות אין מדתך כמדת בשר ודם, Aben Esra: יוכל לכלותם כי הרוחות בידו הם. Am wahrscheinlichsten sehen wir es als Bezeichnung der Allmacht Gottes über alles Leben an, Hiob 12, 10.: אֲשֶׁר בְּיָדוֹ נֶפֶשׁ כָּל־חָי וְרוּחַ כָּל־בְּשַׂר־אִישׁ. In der erstern Stelle 4 Mos. 16, 22. liegt der Gegensatz: «der du das Leben gegeben hast, willst du we-

gen Eines Mannes Versündigung der ganzen Gemeinde es wieder nehmen?» So sehen wir uns denn auf eine Ansicht von der Stelle geführt, nach welcher dieselbe allerdings in gewissem Sinne als ein dictum probans für den Kreatianismus gebraucht werden kann, und in der That kann ja auch weder die philosophische, noch die physiologische Betrachtung bei einem starren und einseitigen Traducianismus stehen bleiben — wäre nicht sonst jedwede Zeugung eine bloße Wiederholung des schon Gesetzten, während wir doch überall in der Wiederholung des allgemeinen Typus wieder ein Neues finden?*) Freilich ist aber derjenige Kreatianismus, auf den unsere Stelle leitet, auch nicht jener einseitige, nach welchem Leib und Seele, gleichsam wie zwei aus verschiedenen Welttheilen stammende sich wildfremde Leute unversehens zum Ehebunde der Ewigkeit kopulirt werden, sondern nur jener, den das Wort des großen Arztes William Harvey ausspricht: «Mann und Weib sind die Organe, durch welche der Erzeuger aller Dinge würkt». Mit andern Worten: die Väter heißen leibliche Väter, weil sie durch den leiblichen Akt Vermittler der schöpferischen Kraft Gottes sind, er aber ist bei aller menschlichen Vaterschaft der eigentliche Urheber des Lebendigen darin nach Fleisch und Geist, und der rechte Vater.**) Neben dem Schaffen Gottes besteht dann aber auch das menschliche Mitwürken und ist jenes nur als Ein Moment an dem großen Mysterium der Erzeugung anzusehen. Zwar hat neuerlich der größte Dualist unter unsern Philosophen, Anton Günther, den einseitigen Kreatianismus aufs Neue in aller Strenge geltend gemacht (s. namentlich den 7ten Brief im 2ten Bande seiner Vorschule), allein — von

*) Woher aus dem Elternpaare die unter sich und von den Eltern ganz verschiedene Individualität von sieben Kindern? Woher, um bei dem rein Leiblichen stehen zu bleiben, aus einem und demselben Eiweis die Mannigfaltigkeit von Knochen, Klauen, Federn, Fleisch u. s. w.? Auch die lutherische Dogmatik erkennt, daß der tradux nicht ein bloßes Ueberleiten von dem Geiste des Vaters auf das Kind ist, wie Wasser, das durch einen Kanal fließt. Selbst Hollaz sagt: traductio non est nuda transvectio, sed traductio communicativa et multiplicativa.

**) S. einiges hierüber in meinem litterar. Anz. 1834. Nr. 22.

ſpekulativen Bedenken abgeſehen — läßt ſich nach ſeiner Anſicht auch nur das unleugbare Faktum einer urſprünglichen geiſtigen Verwandtſchaft zwiſchen Aeltern und Kindern erklären? Wohl ſind der Zuſammenhang von Seiten des Körpers, ſowie die älterliche Erziehung und der Umgang ſtarke Momente zur Erklärung deſſelben, aber die einzigen Faktoren ſind ſie gewiß nicht. — Faſſen wir den Ausdruck ſo weit, wie wir es gethan haben: «Vater des Lebens», ſo können wir dann auch eine Nebenbeziehung auf Gott als den Urheber des geiſtlichen Lebens zugeben, ja wir werden dazu veranlaßt. Darauf leitet uns nämlich das καὶ ζήσομεν und V. 10. εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ. Es iſt nicht wohl zu glauben, daß unſer Vf. das αὐτοῦ hier hinzugeſetzt haben würde, hätte er nicht durch πατὴρ τῶν πνευμάτων zugleich auf den Urſprung des pneumatiſchen Lebens aus Gott hindeuten wollen. — Statt καὶ ζήσομεν erwartet man ein ἵνα, es iſt wohl aber hier das καί als ein Hebraismus anzuſehen, gebraucht wie das ſogenannte relative ו namentlich bei kürzeren Zuſätzen, Ewald S. 653.; ζῆν in dem emphatiſchen Sinne, in welchem es das wahre, mithin das ewige Leben bezeichnet Röm. 8, 13.*)

V. 10. Grund, warum die Zucht des himmliſchen Vaters vorzüglicher, als die der irdiſchen Väter. Πρὸς ὀλίγας ἡμέρας wird, wie auch von Luther, gewöhnlich als Zeitbeſtimmung genommen, wie πρὸς ὀλίγον Jak. 4, 14. und πρός in der Formel πρὸς τὸ παρόν «eine kurze Zeit hindurch», nämlich die Zeit der Kinderjahre hindurch. In dem zweiten Satze wird dann noch einmal daſſelbe πρὸς ὀλίγας ἡμέρας wiederholt gedacht und auf die kurze Spanne der Lebenszeit bezogen. Allein der Zweck iſt hier doch, das Mangelhafte der menſchlichen Erziehung hervorzuheben. Dieſer Zweck würde geſchwächt, wenn der Vf. den mildernden Umſtand, daß jene παιδεία nur eine kurze Dauer habe, hinzufügte, daher beſſer πρός als Bezeichnung der Rückſicht, des Endzwecks, und ὀλίγαι ἡμέραι auf die Lebenszeit bezogen. Der Gegenſatz, daß die göttliche Erziehung

*) Dieſer Zuſatz ließe ſich gebrauchen, um die Böhmeſche Anſicht von der Stelle zu empfehlen.

πρὸς ζωὴν αἰώνιον gerichtet iſt, iſt in dem zweiten Satz in dem εἰς τὸ μεταλαβεῖν κτλ. enthalten, denn jene ἀγιάσμος hat zum τέλος die ζωὴ αἰώνιος Röm. 6, 22. Si quis objiciat, ſagt Calvin, patrum munus esse filios instituere in timore et cultu Dei, ac propterea eorum disciplinam ad tam breve tempus restringendam non videri: respondeo, id quidem esse verum, sed hic de oeconomia apostolus loquitur, quemadmodum de politia solemus vulgo loqui. Nam etsi magistratuum est religionem tueri, eorum tamen officium hujus vitae finibus dicemus contineri, quia aliter civilis ac terrena gubernatio a spirituali Christi regno distingui non posset. — Die erſte Mangelhaftigkeit menſchlicher Erziehung beſteht alſo darin, daß zunächſt dabei die Intereſſen des irdiſchen Lebens obwalten, die zweite Mangelhaftigkeit darin, daß den Aeltern die nie irrende Weisheit göttlicher Vorſehung abgeht d. i. κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς. Bengel: sane ita est: multum indulgentia, multum severitate in disciplina peccant patres carnis, nec tam castigant, quam castigare se putant. Dagegen hat die nie irrende göttliche Weisheit zunächſt ſtets das für uns Heilſame im Auge und der Endzweck dieſer Erziehung iſt die Ewigkeit, die Theilnahme an Gottes Heiligkeit, durch welche Theilnahme wir dem Vater ähnlich und inſofern ſeine wahren Kinder werden, vgl. υἱοὶ τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν οὐρανοῖς Matth. 5, 45. und ebendaſ. V. 48. 1 Petr. 1, 15.

V. 11. Mit Nachſicht gegen die menſchliche Schmerzensſcheu wird zugegeben, daß an ſich ſelbſt betrachtet jede παιδεία, die menſchliche wie die göttliche, wehe thue, daher auch die Zuläſſigkeit des Gebetes μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν; doch die Frucht ins Auge gefaßt heißt es andererſeits: χαρὰν ἡγήσασθε, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις. Sachparallelen Röm. 8, 28. 2 Kor. 4, 17. 1 Ptr. 4, 13. Matth. 5, 12. Γεγυμνασμένοις weiſt wiederum auf die Kampfſpiele hin. Den Gebrauch von εἰρηνικός möchte man hier, wie es auch in der Regel geſchieht, als hebraiſirend anſehen: «heilſam». Man könnte die LXX. Jeſ. 32, 17. vergleichen: καὶ ἔσται τὰ ἔργα τῆς δικαιοσύνης εἰρήνη. Ließe ſich nachweiſen, daß der Ausdruck καρπὸς εἰρηνικός eine gangbare altteſtamentliche Phraſe

wäre, so müßte man dies auch ohne Bedenken zugeben; da dem aber nicht so ist, so wird man sich auch aufgefordert sehen, einen dem griechischen Sprachgebrauch angemessenen Sinn aufzusuchen. Scharfsinnig, aber auch etwas gekünstelt Bengel: castigator demonstrat, se fideliter fecisse, castigatus agnoscit et gratiam habet, inde pax. Ich möchte glauben, daß εἰρηνικός den Gegensatz zur γυμνασία, zum ἀγών bilden soll, die Frucht des Kampfes wird in Frieden genossen. Zu δοκεῖ ebenfalls Bengel treffend: saepe enim sensus dolorosus impedit judicium sincerum. Der Vf. hatte wohl anfangs nicht die Absicht gehabt, zu καρπὸν εἰρηνικόν noch einen Zusatz hinzuzufügen, daher die Stellung von δικαιοσύνης am Ende.

V. 12—17. In Betracht des herrlichen Ausgangs hüte Jeder sich selbst und Andere, daß nicht Neigung zum Abfall eintrete.

V. 12. Mehrfache Verwebung alttestamentlicher dicta in die eigene Rede des Vfs. Die geistliche Trägheit hatte er schon 6,11. 10,25. gerügt, dieser Ausspruch ist Reminiscenz von Jes. 35, 3., vgl. 5 Mos. 32, 36. Sir. 25, 26. Hätte der Vf. diese Worte als eigentliches Citat gegeben, so wäre es ein merkwürdiges Beispiel der Abweichung von der Uebers. der LXX., welche hier unpassenderweise χεῖρες ἀνειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα im Vocativ hat, allein hier, wie auch in den folgenden Worten von V. 13. und V. 15. findet nur Anspielung auf die alttestamentlichen Stellen statt. Durch Auflösung der Glieder bezeichnet der Hebräer dasselbe, was wir Lähmung nennen, wenn die Nerven und Muskeln ihre Thätigkeit verlieren und damit Bewegung und Gefühl. Die ersteren Worte sind aus Sprüchw. 4, 26. genommen. Ueber den Hexameter, welcher dem Vf. unwillkührlich entflossen ist, s. S. 40. Anm. — Wir haben zuerst das Bild in der alttestamentlichen Stelle deutlich zu machen. Gewöhnlich übersetzt man «für eure Füße» und denkt an die Reinigung des Weges von Steinen, oder an die Ebnung von Hügeln nach Luc. 3, 4., der Sinn ist aber vielmehr: «machet mit euren Füßen gerade Geleise» d. i. «gehet geraden Weges». In jener Stelle lauten nämlich in den LXX. die Worte weiter: καὶ τὰς ὁδούς σου κατεύθυνε. Μὴ ἐκκλίνῃς εἰς τὰ δεξιὰ, μηδὲ εἰς τὰ ἀριστερὰ;

ἀπόστρεψον τὸν σὸν πόδα ἀπὸ ὁδοῦ κακῆς, ſ. auch Symmachus zu d. St. und vgl. 5 Moſ. 5, 29. Jeſ. 30, 21. In dem Folgenden wird nun entweder von den Auslegern zu τὸ χωλόν das Subſt. μέλος ergänzt und ἐκτρέπεσθαι in der Bed. «verrenkt werden» genommen, ſo daß dann von dem lahmen Gliede eben derer die Rede iſt, welche ermahnt werden, ſo Grotius, Michaelis, Cramer, Schleusner, Breſchneider, oder das Neutrum τὸ χωλόν wird pro plur. masc. genommen, οἱ χωλοί und ἐκτρέπεσθαι in der Bedeutung: plane a via deflectere, deficere, ſo ſchon die Vulg. Der Sinn wäre dann, daß die hier Angeredeten ſelbſt auf rechtem Wege wandeln ſollten, um Andern dadurch ein Vorbild zu geben. Gegen die erſterwähnte Auffaſſung wurde eingewendet, daß ja der lahme Fuß eben ſchon ein verrenkter ſei, allein lahm kann ja ſoviel bedeuten, als: «aus Ermüdung unſichere Schritte thuend»; dagegen kann das mit Grund eingewendet werden, daß jene angenommene Ellipſe unſtatthaft iſt. Das Neutrum τὸ χωλὸν kann nur als Bezeichnung der Allgemeinheit angeſehen werden: «was irgend lahm iſt». Hierbei kann dann immer noch ἐκτρέπεσθαι von dem Verrenktwerden erklärt werden und der Gegenſatz des Verbi ἰαθῇ macht dieſe Auffaſſung wahrſcheinlich, wiewohl andererſeits auch die Erklärung ſich empfiehlt, nach welcher ἐκτρέπεσθαι «das Abirren vom rechten Wege» bezeichnet, denn dies würde zu dem vorhererwähnten Gehen auf geradem Geleiſe einen paſſenden Gegenſatz bilden. Jedenfalls aber wird man die Worte nicht ſo zu nehmen haben, als ob die hier Angeredeten der geſunde Theil der Gemeinde ſind, welcher mit gutem Vorbilde voranzugehen ſollte, und τὸ χωλόν der ſchlechte Theil, denn die Angeredeten ſind ja eben die, welche müde geworden ſind; vielmehr werden die Angeredeten ermahnt, ernſt und ſtreng in der vom Herrn vorgeſchriebenen Norm zu beharren, damit nicht, was unter ihnen ſchon matt ſei, verrenkt werde oder vom rechten Wege abkomme.

V. 14. Der Gedankenübergang wird ſehr abweichend angegeben. Nach Grotius: debetis quidem vobis a Judaismo cavere, attamen non odisse Judaeos etc., Erasmus:

neque vero satis vobis, ut quisque sibi certet securus aliorum, imo pax et concordia vos omnes ita jungat et conglutinet, ut communi studio alii pro aliis solliciti sint. Böhme: «wenn ihr nach Eintracht mit den Nichtchristen strebt und nach Heiligung, so werden auch der Anfechtungen deste weniger kommen». Am richtigsten sagen wir so: πάντες bezieht sich nicht, wie es Röm. 12, 18. der Fall ist, auf die außer der Gemeinde, sondern auf die Gemeindeglieder; mit diesen allen soll Eintracht unterhalten werden, damit auf diese Weise die brüderliche παράκλησις stattfinden könne, und so der ἁγιασμός gefördert werde. So knüpft sich passend ἐπισκοποῦντες V. 15. an, und ähnlich war auch das Verhältniß von V. 24. 25. und 26. im zehnten Kapitel. — Ὁ κύριος kann mit der Vulg. auf Gott bezogen werden, oder mit dem Syrer auf Christum. Die Setzung des Artikels kann zur Entscheidung hierüber nichts beitragen, s. Winer de sensu vocum κύριος et ὁ κύριος in actis et epistolis app. Erl. 1828. In unserem Briefe selbst wird K. 8, 2. Gott κύριος genannt, dagegen 2, 3. 7, 14. 13, 20. Christus. Gleich sehr zweifelhaft ist die Beziehung des αὐτός 1 Joh. 3, 2. Es dürfte sich indeß für unsern Fall wohl folgender Kanon rechtfertigen lassen, daß man, da der Ausdruck ὄπτεσθαι τ. κύριον aus dem A. T. entlehnt ist und ohne Zweifel unter den Juden verbreitet war, am sichersten da, wo bei dieser Formel nichts entscheidend für die Beziehung auf Christum spricht, die auf Gott anzunehmen habe; so denn auch hier, zumal da die Verbindung des ὄπτεσθαι τὸν κύριον mit dem ἁγιασμός wohl auf den Ausspruch Christi in der Bergpredigt hindeuten könnte. Daß das Kausalverhältniß, welches hier und Matth. 5, 8. zwischen der Herzensreinheit und dem Schauen Gottes gesetzt ist, darauf hinführe, dieses Schauen nicht als ein Sehen mit äußerlichen Augen zu nehmen, habe ich in dem Kommentar zur Bergpredigt zu Matth. 5, 8. ausführlich darzuthun gesucht. Sachparallele ist auch Eph. 5, 5.

V. 15. Der Zustand der Gemeinde gab zu der Befürchtung Veranlassung, daß schon damals, als der Brief geschrieben wurde, insgeheim Neigung zum Abfall sich verbrei-

tete. Daß die Befürchtung nicht bloß auf die Zukunft geht, zeigt auch der conj. praes. nach μή: ἐνοχλῇ*) und das ἄνω φύουσα. Auch 10, 25. zeigt, daß die Anfänge des Verderbens schon vorhanden waren. Ὑστερεῖν mit Beziehung auf das vorhergebrauchte Bild von der Trägheit und Mattigkeit. Das verb. subst. als Kopula kann auch im Konj. ausgelassen werden, nur mit Ausnahme weniger Fälle, wie nach ὃς ἄν, ἕως ἄν, wo die Auslassung wenigstens sehr selten stattfindet. Die Umschreibung durch das partic. mit dem verb. subst., welche sonst entweder zur Bezeichnung der Dauer oder des Nachdrucks dient, drückt wohl hier keines von beiden aus, sondern steht einfach statt des verb. fin. Die Verbindung mit ἀπό ist constr. praegnans: «so daß man ausgeschlossen wird», welchen selbigen Sinn das perf. von ὑστερέω Kap. 4, 1. ausdrückte. Auch die Worte μή τις ῥίζα — ἐνοχλῇ sind aus dem A. T. entlehnt, nämlich sehr passenderweise aus 5 Mos. 29, 18., wo von solchen Mitgliedern des Gottesvolkes die Rede ist, welche heimlich götzendienerische Gesinnungen hegen. Durch πικρίας haben die LXX. das hebräische לַעֲנָה «Wermuth» übersetzt; bittere Kräuter erregen Erbrechen u. s. w., danach werden bittere Kräuter und insbesondere der Wermuth von den Hebräern unter die Giftpflanzen gerechnet Offenb. 8, 11. — Ἐνοχλέω ein Wort, dessen Gebrauch in der klassischen Gräcität von Wetstein belegt wird, das aber auch in der hellenistischen und kirchlichen Gräcität sehr verbreitet ist, bei Symm. Richt. 18, 7. 1 Sam. 25, 7. 3 Esr. 2, 22., Test. 12 Patr. p. 508., Theod. Opp. IV. 469. u. a., das mithin nicht auffallen kann. Auch haben es nicht nur alle codd. und alle Uebersetzungen, sondern es findet sich selbst in der alttestamentlichen Stelle 5 Mos. 29, 18. in dem alex. cod. der LXX., während der vatikanische ἐν χολῇ liest. Ausgehend von der Richtigkeit dieser letztern Lesart ἐν χολῇ in jener Stelle, haben indeß Viele sich dafür entschieden, daß auch hier ἐν χολῇ die ursprüngliche Lesart gewesen sei. Ein katholischer Interpret, den sonst nicht gerade die kritische ἀγχίνοια auszeichnet, Este, hat zuerst diese Vermuthung aus-

*) Hermann zu Soph. Ajax v. 272.: μὴ ἤ verentis est, ne quid nunc sit, simulque nescire se, utrum sit nec ne, significantis.

gesprochen, dann Grotius, Mill, Pfaff, Valckenaer, auch Matthäi nennt sie valde speciosa, und in der That ist sie es. Daß im cod. Alex. ἐνοχλῇ eine Korrektur aus dem N. T. ist, kann um so weniger in Zweifel gezogen werden, da auch an andern Stellen solche Korrekturen vorkommen; die LXX. haben, wie hier, auch Klagel. 3, 19. כַּלְעָנָה וָרֹאשׁ durch πικρία καὶ χολή übersetzt. Gesetzt nun, daß der Vf., die Stelle 5 Mos. 29, 18. noch etwas genauer anführend, ἐν χολῇ gesetzt hätte, so ließe sich leicht begreifen, daß ein Abschreiber, zumal da das Verbum sonst fehlen würde, die Buchstaben, welche scriptura continua geschrieben waren, versetzt und ἐνοχλῇ geschrieben hätte. Es ist bekannt, daß die Abschreiber, wie es auch das lesende Auge thut, Buchstaben leicht umstellten, daher im Griechischen die Verwechselung von ἔβαλεν und ἔλαβεν, im Lateinischen von urina und ruina. Daß, wenn man ἐν χολῇ liest, das Verbum fehlen würde, spricht nicht gegen diese Lesart, sondern vielmehr dafür, denn der Satz wird dann ganz parallel mit dem vorhergehenden, wo auch das verb. subst. fehlt, und auch in dem folgenden 16. V. fehlt zu μή τις κτλ. das Verbum; auch dürfte vielleicht zu ἐνοχλῇ ein ὑμᾶς zu erwarten gewesen seyn. Wenn irgend eine von den etwa dreihundert Konjekturen, die beim N. T. gemacht worden sind, leicht ist, so ist es gewiß diese. Wo jedoch bei einem Werke so viele Autoritäten, Uebersetzungen und codd. vorliegen, wie beim N. T., so daß ihre Zahl auch mit der der am meisten unter den Alten abgeschriebenen Autoren Virgil und Lucan gar nicht in Vergleich kommt, und wo bei einer St. in sämmtlichen Zeugen auch nicht eine einzige gegen eine Lesart Verdacht erregende Spur nachgewiesen werden kann, muß doch jede εὐστοχία vor dem historischen Zeugnisse bescheiden zurücktreten.*) — Statt ταύτης lesen nicht unwichtige Autorität-

*) Jene große kritische Freiheit, welcher Luther huldigte (s. S. 55.), hat ihn auch kein Bedenken tragen lassen, der Konjekturalkritik im N. T. einen Zugang zu gestatten, freilich in einem an sich gleichgültigen Falle und noch dazu sehr unbegründeterweise. Er hat nämlich Apgesch. 9, 36. die auf 2 Chron. 24, 1. gestützte Konjektur Reuchlins Ταβιά aufgenommen und daher Tabea statt Tabitha im deutschen Text.

tete. Daß die Befürchtung nicht bloß auf die Zukunft geht, zeigt auch der conj. praes. nach μή: ἐνοχλῇ*) und das ἄνω φύουσα. Auch 10, 25. zeigt, daß die Anfänge des Verderbens schon vorhanden waren. Ὑστερεῖν mit Beziehung auf das vorhergebrauchte Bild von der Trägheit und Mattigkeit. Das verb. subst. als Kopula kann auch im Konj. ausgelassen werden, nur mit Ausnahme weniger Fälle, wie nach ὃς ἄν, ἕως ἄν, wo die Auslassung wenigstens sehr selten stattfindet. Die Umschreibung durch das partic. mit dem verb. subst., welche sonst entweder zur Bezeichnung der Dauer oder des Nachdrucks dient, drückt wohl hier keines von beiden aus, sondern steht einfach statt des verb. fin. Die Verbindung mit ἀπό ist constr. praegnans: «so daß man ausgeschlossen wird», welchen selbigen Sinn das perf. von ὑστερέω Kap. 4, 1. ausdrückte. Auch die Worte μή τις ῥίζα — ἐνοχλῇ sind aus dem A. T. entlehnt, nämlich sehr passenderweise aus 5 Mos. 29, 18., wo von solchen Mitgliedern des Gottesvolkes die Rede ist, welche heimlich götzendienerische Gesinnungen hegen. Durch πικρίας haben die LXX. das hebräische לַעֲנָה «Wermuth» übersetzt; bittere Kräuter erregen Erbrechen u. s. w., danach werden bittere Kräuter und insbesondere der Wermuth von den Hebräern unter die Giftpflanzen gerechnet Offenb. 8, 11. — Ἐνοχλέω ein Wort, dessen Gebrauch in der klassischen Gräcität von Wetstein belegt wird, das aber auch in der hellenistischen und kirchlichen Gräcität sehr verbreitet ist, bei Symm. Richt. 18, 7. 1 Sam. 25, 7. 3 Esr. 2, 22., Test. 12 Patr. p. 508., Theod. Opp. IV. 469. u. a., das mithin nicht auffallen kann. Auch haben es nicht nur alle codd. und alle Uebersetzungen, sondern es findet sich selbst in der alttestamentlichen Stelle 5 Mos. 29, 18. in dem alex. cod. der LXX., während der vatikanische ἐν χολῇ liest. Ausgehend von der Richtigkeit dieser letztern Lesart ἐν χολῇ in jener Stelle, haben indeß Viele sich dafür entschieden, daß auch hier ἐν χολῇ die ursprüngliche Lesart gewesen sei. Ein katholischer Interpret, den sonst nicht gerade die kritische ἀγχίνοια auszeichnet, Este, hat zuerst diese Vermuthung aus-

*) Hermann zu Soph. Ajax v. 272.: μὴ ἤ verentis est, ne quid nunc sit, simulque nescire se, utrum sit nec ne, significantis.

gesprochen, dann Grotius, Mill, Pfaff, Valckenaer, auch Matthäi nennt sie valde speciosa, und in der That ist sie es. Daß im cod. Alex. ἐνοχλῇ eine Korrektur aus dem N. T. ist, kann um so weniger in Zweifel gezogen werden, da auch an andern Stellen solche Korrekturen vorkommen; die LXX. haben, wie hier, auch Klagel. 3, 19. בַּעֲנָה וָרֹאשׁ durch πικρία καὶ χολή übersetzt. Gesetzt nun, daß der Vf., die Stelle 5 Mos. 29, 18. noch etwas genauer anführend, ἐν χολῇ gesetzt hätte, so ließe sich leicht begreifen, daß ein Abschreiber, zumal da das Verbum sonst fehlen würde, die Buchstaben, welche scriptura continua geschrieben waren, versetzt und ἐνοχλῇ geschrieben hätte. Es ist bekannt, daß die Abschreiber, wie es auch das lesende Auge thut, Buchstaben leicht umstellten, daher im Griechischen die Verwechselung von ἔβαλεν und ἔλαβεν, im Lateinischen von urina und ruina. Daß, wenn man ἐν χολῇ liest, das Verbum fehlen würde, spricht nicht gegen diese Lesart, sondern vielmehr dafür, denn der Satz wird dann ganz parallel mit dem vorhergehenden, wo auch das verb. subst. fehlt, und auch in dem folgenden 16. V. fehlt zu μή τις κτλ. das Verbum; auch dürfte vielleicht zu ἐνοχλῇ ein ὑμᾶς zu erwarten gewesen seyn. Wenn irgend eine von den etwa dreihundert Konjekturen, die beim N. T. gemacht worden sind, leicht ist, so ist es gewiß diese. Wo jedoch bei einem Werke so viele Autoritäten, Uebersetzungen und codd. vorliegen, wie beim N. T., so daß ihre Zahl auch mit der der am meisten unter den Alten abgeschriebenen Autoren Virgil und Lucan gar nicht in Vergleich kommt, und wo bei einer St. in sämmtlichen Zeugen auch nicht eine einzige gegen eine Lesart Verdacht erregende Spur nachgewiesen werden kann, muß doch jede εὐστοχία vor dem historischen Zeugnisse bescheiden zurücktreten.*) — Statt ταύτης lesen nicht unwichtige Autoritä-

*) Jene große kritische Freiheit, welcher Luther huldigte (s. S. 55.), hat ihn auch kein Bedenken tragen lassen, der Konjekturalkritik im N. T. einen Zugang zu gestatten, freilich in einem an sich gleichgültigen Falle und noch dazu sehr unbegründeterweise. Er hat nämlich Apgesch. 9, 36. die auf 2 Chron. 24, 1. gestützte Konjektur Reuchlins Ταβιά aufgenommen und daher Tabea statt Tabitha im deutschen Text.

ten αὐτῆς; das Demonstrativ, welches in solchen Fällen auch bei den Klassikern steht, dient dann zum Nachdruck.

V. 16. Die Warnung tritt deutlicher hervor, sie bezieht sich auf Geringschätzung des christlichen Gnadenstandes. Πόρνος ist gewiß im uneigentlichen Sinne zu nehmen, wie auch Jak. 4, 4. die geistige Beziehung den Vorzug verdient, vergl. Sir. 46, 11. Die vorher citirte alttestamentliche Stelle hatte von heimlicher götzendienerischer Gesinnung gesprochen; der Vf. hatte sie in Bezug auf solche angeführt, welche sich heimlich dem Abfall vom Evangelium zuneigten. Durchaus passend ist daher hier die Bedeutung von geistiger Buhlerei. — Ein passender Ausdruck für βέβηλος ist im Deutschen nicht leicht zu finden, es bezeichnet einen solchen, welcher für das Heilige und Geweihte keinen Sinn hat, Luther in der Uebersetzung von 1522 «ein ungeistlicher». Als ein Typus solcher roher, aufs Vergängliche gerichteter Menschen, ließ sich treffend Esau fassen; denn sein Ausruf 1 Mos. 25, 32.: «Siehe, ich muß doch sterben, was soll mir die Erstgeburt», mit dem er, von der Jagd ermüdet, seinem Bruder gegen das Eine Mahl jenes heilige Recht abtrat und damit alle Auszeichnungen und Segnungen, welche daran hafteten, zeigt einen rohen und auf den Genuß des Augenblickes gerichteten Sinn. Mit ihm konnten jene Gemeindemitglieder, welche gegen die unschätzbaren Vorrechte der christlichen Gemeinschaft gleichgültig geworden waren, um so eher verglichen werden, da an dem Erstgeburtsrechte in jenem Falle auch zugleich das Vorrecht haftete, zur theokratischen Linie zu gehören. — Τὰ πρωτοτόκια nicht sowohl die Erstgeburt, wie Luther übersetzt, sondern «das Erstgeburtsrecht». Die spätere griechische Sprache bildete nämlich eine große Anzahl den Attikern unbekannter, neuer Wörter auf ιον besonders zur Bezeichnung von Rechtsbegriffen: λειποστράτιον, ἀγάμιον, ἀνδρολήψιον; diese Neutra wurden dann auch öfter im Plural gebraucht, vergl. Casaubonus und Schweighäuser zu τὰ χωρήγια bei Polyb. 1, 17, 5. und Lobeck zu Phrynich. p. 510. Josephus gebraucht dafür τὸ πρεσβεῖον.

V. 17. Γάρ auf die Warnung zurückzubeziehen: «hü-

tet euch, da ihr wißt». Καὶ μετέπειτα nicht bloß zur Zeit der Versündigung, sondern auch später noch, s. 1 M. 27, 38. Τόπον εὑρίσκειν, διδόναι, λαμβάνειν (vgl. Bretschneider s. h. v.), wie auch im Latein. locum invenire, habere. Da μετάνοια im christlichen Sprachgebrauch stehend von der Reue über das Sündenleben gebraucht wird, so ist von den ältern Uebersetzern diese Erklärung auch hier angenommen worden, so von den latein. Uebersetzungen, dem Syrer, Aethiopen, Kopten. Die Itala übersetzt: non enim invenit poenitentia locum (nämlich apud Deum) et quamquam cum lacrimis inquisisset eam, die Vulg. hat, denselben Sinn ausdrückend: poenitentiae locum, auch Luther hat hiernach: «denn er fand keinen Raum zur Buße, obwohl er sie mit Thränen suchte», und wie S. 234. in d. Anm. bemerkt wurde, war ihm dieser Sinn so anstößig, daß er auf diesen Grund hin Zweifel am paulinischen Ursprunge des Briefes aussprach. Die Stelle bewies, nach dieser Auffassung, daß Reue bei Gott keinen Raum finde d. i. nicht angenommen werde, auch wenn man mit Thränen um die Reue bemüht ist, und dies war der christlichen und insbesondere auch der protestantischen Dogmatik entgegen, welche als Grund, warum die Kap. 6, 6. Erwähnten nicht zur Reue erneut werden könnten, angab: quia medium illud, per quod spiritus sanctus in cordibus hominum poenitentiam operatur, pertinacissime repudiant. Μετάνοια bezieht sich indessen gewiß auf die Sinnesänderung Isaaks des Vaters, so daß man im Latein. richtiger retractatio als poenitentia übersetzt. Dafür spricht die Stelle 1 Mos. 27, 33. 38., auf welche hier deutlich Bezug genommen wird*), so wie auch dies, daß ja die Thränen aus Sehnsucht nach Reue ein unverkennbares Zeichen schon vorhandener Reue sind. Da indeß

*) In der Stelle 1 Mos. 27, 38. hat der griechische Uebersetzer καταναγνώσεται δὲ Ἰσαάκ eingeschoben, welches insofern der Auffassung der Stelle bei unserem Verf. ungünstig zu seyn scheint, da ja diese Worte auf Reue des alten Vaters deuten. Allein da der Grecs dennoch seinen Beschluß nicht änderte, so zeigte dieser Zusatz dem Leser der griechischen Uebersetzung nur noch deutlicher den Ernst der Vergeltung, denn Isaaks Unwillfährigkeit stellte sich so wie ein göttliches Verhängniß dar.

dieſer Ausſpruch des Verfs. in der älteren Kirche allgemein in dem vorhererwähnten Sinne genommen wurde, ſo fanden die Novatianer in ihm ebenſo wie in K. 6, 6. ihren Anhalt, und in der Zeit von Francke und nach ihm, wo ſich in der halliſchen Schule die ſtrenge Bußtheorie ausbildete, wurde der Ausſpruch benutzt, um daraus zu erweiſen, daß auch ein Weinen nach Reue noch nicht einen hinlänglichen Grad von Zerknirſchung darthue, wie er zur rechten μετάνοια gehöre. Die Auswege, welche die Kirchenväter im Kampf mit den Novatianern ergriffen, waren hier wie Kap. 6. ſehr unbefriedigend. Chryſ. verweiſt auf 1 Moſ. 27, 41., um zu zeigen, daß jene Thränen der Sehnſucht nach Buße bei Eſau nicht aufrichtig geweſen ſeien, und Theod. ſcheint ſich nicht herauswickeln zu können, denn wie läßt ſich folgende Erklärung mit dem Texte vereinigen: μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν, ἀντὶ τοῦ· οὐχ εὗρε τὴν τῆς μετανοίας ὁδόν, οὐδὲ ἐδράσησεν ἐφ' οἷς κακῶς ἐβουλεύσατο. ὠδύρατο δὲ οὐ τὴν ἁμαρτίαν, ἀλλὰ τὴν τοῦ Ἰακὼβ εὐκληρίαν. Iſt unter μετάνοια die Sinnesänderung des Vaters zu verſtehen, ſo fällt das Bedenken hinweg, welches die Novatianer erregten und welches Luthern den Anſtoß gab, dagegen aber tritt ein anderes hervor und zwar gegen die von uns aufgeſtellte Anſicht, nach welcher ein Wechſelverhältniß zwiſchen göttlicher Verdammniß und menſchlicher Verhärtung ſtattfinden ſoll. Man wird nämlich ſagen können: der Verf. will doch an dieſem Exempel anſchaulich machen, wie ſich Gott zu demjenigen verhalte, welcher ſeinen Gnadenſtand verſcherzt hat, jene von Eſau verſcherzte Erſtgeburt iſt der Typus für die geiſtige Erſtgeburt der Gläubigen (ſ. πρωτότοκος V. 23.), und wenden wir nun in dieſem Sinne das Beiſpiel an, ſo ergiebt ſich, daß der himmliſche Vater ſelbſt dann ſein Verwerfungsurtheil über den, welcher in die Sünde gegen den heiligen Geiſt gerathen, nicht ändert, wenn derſelbe auch mit Thränen eine Zurücknahme der göttlichen Verwerfung ſuchen ſollte. Hierauf ließe ſich nun zunächſt antworten, daß wir nicht befugt ſeien, die Parallele weiter zu ziehen, als die Abſicht des Vfs. geht — er wollte an Eſau zeigen, wie ernſt der Leichtſinn gegen göttliche Vorrechte geſtraft werde, ohne damit

irgend etwas über die Frage zu entscheiden, ob auch bei denen, welche sich von der göttlichen Gnade losgesagt haben, irgend einmal die Sehnsucht eintreten werde, daß Gott sein Verwerfungsurtheil zurücknähme. Ganz genau würde sich die Parallele ja doch nicht ziehen lassen, da Esau, wenn auch nicht den Segen der Erstgeburt, so doch irgend einen Segen von seinem Vater empfängt, mithin auch eine Verscherzung jenes Segens nicht dazu dienen kann, eine vollkommene Parallele zur reprobatio finalis abzugeben, vgl. 1 Mos. 27, 39. Doch auch wenn wir das Beispiel mit mehr Genauigkeit anpassen, so ergiebt sich, daß jene Folgerung nicht daraus gezogen werden kann. Verstehen wir μετάνοια von der retractatio des Vaters, so gilt alsdann, was die griechischen Interpreten sagen, daß jene Thränen des älteren Sohnes gar nicht ein Beweis seiner Sinnesänderung sind; hätte er wahrhafte Reue über seinen früheren Leichtsinn gehabt, so hätte er, sich selbst die Schuld beimessend, auch nicht von solchem Grimm gegen seinen jüngern Bruder ergriffen werden können, wie es nach 1 Mos. 27, 41. der Fall ist. Wie Dante's Verdammte weinen über die Folgen ihrer Sünde, ohne doch die Sünde selbst zu beweinen, was selbst bei der zarten Franceska von Rimini der Fall ist (s. oben S. 361.), so galten auch jene Thränen dem Verluste des Vorrechts, aber nicht der begangenen Sünde, wie die Dogmatiker sagen: fuit poenitentia poenae non culpae, amissi, non admissi. Calvin: respondeo, poenitentiam hic non pro sincera ad Deum conversione accipi, sed tantum pro terrore, quo Dominus impios percellit, postquam diu in sua nequitia deliciati sunt. — Mit jener jungfräulichen Innigkeit, deren Pulsschlag man bei Bengel durch alle gelehrten Observationen hindurch so lieblich fühlt, bemerkt der kindliche, große Mann zu μετὰ δακρύων: antea sine lacrimis habuisset, postea, quamlibet fleus, repulsam tulit. Utamur tempore! Luc. 13, 28.

V. 18—29. Je lieblicher der neue Bund im Vergleich zum alten ist, desto strenger wird die Gleichgültigkeit gegen ihn sich rächen, darum laßt uns im Besitz so großer Gnadengüter in Gottes Gnade beharren.

V. 18—24. Wie der Verf. schon Kap. 2, 1—4. und

10, 28—31. zu bedenken gegeben hatte, daß um so größer die Herrlichkeit des neuen Bundes im Vergleich zum alten, um so viel ernster auch die Strafe der Gleichgültigkeit seyn werde, so thut er es nun auch hier und stellt in einem rhetorisch sehr kunstvoll gebildeten Satze (s. S. 42.) den alten Bund dem neuen auf eine solche Weise gegenüber, daß jener als der mit den Schrecken der Majestät umringte, dieser als der mit Gnade und Liebe gekrönte sich darstellt. Besonders zu beachten ist bei diesem Abschnitte die Kommentation von Knapp in seinen Scripta var. arg. 2. A. S. 231., welche mit einer Liebe ausgearbeitet ist, deren mikrologischer Fleiß zeigt, wie Bengel kommentirt haben würde, wenn er statt eines bloßen Zeigefingers (wie er selbst sagt, hatte er ursprünglich sein Werk index nennen wollen, statt gnomon) eine vollständige Auslegung des Neuen Testamentes gegeben hätte, nur daß freilich bei den exegetischen Mahlen, welche der sel. Knapp bereitete, Ein condimentum fehlte, woran Bengel reicher war, als irgend einer der Ausleger des Neuen Testamentes, das Salz. Auch Bengel hat diesen Abschnitt mit Vorliebe behandelt und ist, wie sonst (s. oben zu 11, 33. 34.), so auch hier beflissen, zunächst die Symmetrie in dem heiligen Baue nachzuweisen. Er glaubt in der den alten Bund darstellenden Hälfte die heilige Heptas zu finden und sucht sie daher auch bei der zweiten Hälfte in der Darstellung des neuen Bundes auf. Schon in der ersten Hälfte kommt jedoch die Siebenzahl nur heraus, wenn man καὶ πεπυρωμένῳ πυρί von Gott ablöst, welches, wie sich uns zeigen wird, nicht wohl gebilligt werden kann; noch weniger kann es aber Beifall finden, wenn Bengel, um auch bei der zweiten Hälfte seine Absicht zu erreichen, καὶ μυριάσιν — ἐν οὐρανοῖς zu Einem Satze verbindend, so erklärt: «zu den Tausenden, nämlich zu der Engel Versammlung und der Gemeinde der Erstgebornen». Könnte man unter der ἐκκλησία πρωτοτόκων die vollendeten Seligen verstehen, so ließe sich diese Auffassung annehmen, und hätte man dann in der zweiten Hälfte die Siebenzahl gewonnen, so wäre man noch mehr berechtigt, sie auch in der ersten aufzusuchen. Jene ἐκκλησία πρωτοτόκων kann doch aber, wie

wir sehen werden, füglich nur die noch auf Erden wandelnde Gemeinde seyn und wenn dies, so kann sie wohl auch nicht unter die μυριάδες subsumirt werden, wie denn auch kein τε — καί, sondern das bloße καί diese πρωτότοκοι mit den ἄγγελοι verbindet. Mit seiner Erklärung jener Worte ist dann aber auch zugleich die Siebenzahl in dieser zweiten Hälfte aufzugeben. Bei genauerer Erwägung des Verhältnisses beider Hälften kann es indeß auch nicht auffallen, wenn sich die Zahl der einzelnen Glieder nicht genau entspricht. Bildeten der Sache nach die Glieder der zweiten Hälfte zu der der ersten eine antistrophische Parallele, so wäre allerdings der Mangel an Uebereinstimmung der Zahl ein Verstoß gegen die Symmetrie. Da jedoch mit Ausnahme des ersten Gliedes in beiden Hälften keine solche reale Opposition stattfindet, so kann auch die Ungleichheit in der Zahl der Glieder nicht befremden. Dagegen wird man aber mit Recht verlangen, daß bei Aufzählung der vorhandenen Glieder in der zweiten Hälfte eine angemessene Reihenfolge stattfinde. Doch läßt sich befriedigend diese nicht nachweisen. Am angemessensten erscheint es, nach Erwähnung der Gottesstadt ihre Bewohner und danach ihr Haupt zu erwähnen, nun zerstört aber das πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων die Symmetrie der Gedankenfolge. Am ehesten dürfte sich, falls man eine bloße Nachlässigkeit der Gedankenordnung zuzugestehen sich nicht entschließen kann, die vorliegende Stellung der Glieder so erklären lassen: Der Vf. erwähnt zuerst die Gottesstadt, dann die Bewohner nach den zwei Wesengattungen: Engel und Menschen, dann das Haupt, darauf specieller die Gestalt des Gottesreichs mit Rücksicht auf die von Christo ausgehenden Segnungen.

V. 18. Γάρ weist auf die Drohung hin, welche das vorhergegangene Beispiel vorgehalten hatte. Der Terminus προσέρχεσθαι zunächst sich anschließend an 5 Mos. 4, 11. in den LXX., aber mit Rücksicht auf die 4, 16. 10, 1. erwähnte solenne Bedeutung von προσέρχεσθαι, ἐγγίζειν. Ueberhaupt knüpft sich die folgende Beschreibung der Gesetzgebung nicht sowohl an den Bericht in 2 Mos. 19. und 20., als an den

in 5 Mos. 4. u. 5. Dem Endzwecke entsprechend, welchen die auf das Gesetz gegründete Oekonomie Gottes hatte, das Bewußtseyn von Schuld und Sünde zu erwecken, geschah die Gesetzgebung unter symbolischen Manifestationen der Strenge und Majestät Gottes, sowie andererseits die Aeußerungen der Heilkräfte Jesu die Sinnbilder des Charakters des neuen Bundes der Gnade sind. Sinai hier wie Gal. 4, 24. der Repräsentant der gesetzlichen Oekonomie, während sich an Zion, den Berg Davids, die messianischen Weissagungen anknüpfen Röm. 11, 26. Offenb. 14, 1. Ps. 132, 13. 14. Jes. 2. — Sinai führt das Prädikat ψηλαφώμενον. Soll man hier die Participialbedeutung festhalten, oder die des adj. verb. ψηλαφητός annehmen? Da jene Bedeutung die zunächst liegende ist, so ist zuerst zu versuchen, ob sie einen passenden Sinn giebt. Man könnte nun ψηλαφώμενον mit πυρί verbinden und erklären: «vom Blitze berührt werdend», allein das Verbum, das in diesem Falle gebraucht seyn müßte, wäre nicht ψηλαφᾶν palpare, sondern ἅπτεσθαι, θίγγάνειν i. e. tangere (fulmine). Man könnte ferner mit Erasmus, Bengel an Ps. 104, 32. 144, 5. erinnern, wo die Berührung Gottes die Berge rauchen macht, allein 1) wäre auch da ἅπτεσθαι das passende Wort, 2) müßte nothwendig, wenn dieses der Sinn wäre, Gottes selbst dabei Erwähnung gethan seyn. Muß nun auch diese Erklärung aufgegeben werden, dann bleibt nur übrig, wie es schon von den Alten geschehen ist, das Partic. als adject. verb. zu fassen für ψηλαφητός. Die Zuverlässigkeit dieses Gebrauchs der Participien ist zwar von den meisten neuern Erklärern von Gal. 2, 11. geleugnet worden, allein, wenn man schon dort das Part. perf. κατεγνωσμένος nicht wohl erklären kann, ohne diesen Gebrauch anzunehmen, so ist hier, möchten wir sagen, jeder andere Weg abgeschnitten. Außer der Stelle im Galaterbriefe findet sich auch noch das Part. ἐβδελυγμένοι Offenb. 21, 8., welches man auch nicht ohne Künstelei anders wird übersetzen können, als de Wette gethan hat: «die Greuelhaften», ferner das Part. praes. καταργούμενος 2 Kor. 3, 7. 11. 13., ja auch in unserem Briefe finden wir weiter V. 27. τὰ σαλευόμενα ebenso gebraucht, wie das gleich darauf

folgende ἀσάλευτος V. 28 zeigt, wodurch es wieder aufgenommen wird. Die Beispiele, welche für diesen Gebrauch des part. pass. Elsner zu Gal. 2, 11. aus den Klassikern beigebracht hat, erweisen sich allerdings, wenn man sie im Zusammenhange nachliest, als unhaltbar; dagegen hat Matthies ein treffendes Beispiel aus Homer beigebracht, nämlich die Formel: εἰ δύναμαι τελέσαι γε καὶ εἰ τετελεσμένον ἐστί, Il. XVIII, 427. u. auch XIV, 196. Ist doch die Verbalform auf τός ursprünglich passivisch gewesen, indem sie dem lateinischen Part. auf tus entspricht. Man hat den Gebrauch der Participien in dieser Bedeutung nicht gerade als einen Hebraismus anzusehen, wiewohl bei den des Hebräischen mehr kundigen Schriftstellern dieses allerdings einen Einfluß geäußert haben mag. Aus welchem Grunde giebt aber hier der Verf. dem Sinai das Prädikat des «sinnlich tastbaren Berges» und wie ist er darauf gekommen, den Begriff der Sinnlichkeit gerade durch dieses Prädikat auszudrücken? So wie jene Umstände den mit der alten Gesetzgebung verbundenen Schrecken ausdrücken, so dient auch dieses Prädikat dazu, die niedere Stufe des A. B. zu zeigen, denn im N. B. findet ein pneumatisches προσέρχεσθαι πρὸς τὸν θεόν statt V. 22. f. Nun sollte man aber auch dem πνευματικόν gegenüber nach alexandrinischem Sprachgebrauche hier das Prädikat αἰσθητόν erwarten, nach paulinischem σαρκικόν. Hier ist ein Fall, wo man sehr geneigt werden kann, einen Einfluß des rabbinischen Sprachgebrauchs anzunehmen; in diesem nämlich ist nichts gewöhnlicher, als der Gebrauch des Wortes מוּשׁ von מָשַׁשׁ palpare, in der Bedeutung aliquid, aber auch: quod sensibus subjectum est, reale. — Κεκαυμένῳ ist schon von der Vulg. als Prädikat von πῦρ angesehen worden, so daß die Worte καὶ κεκαυμένῳ πυρί einen selbstständigen Satz bilden: et accensibilem ignem, und diese Verbindung haben auch Michaelis, Knapp angenommen, der Letztere wohl aus der Nebenrücksicht, weil er Gewicht darauf legte, daß in dem Abschnitte V. 22—24. keiner der Appositionssätze ein καί bei sich habe, und daher auch in der ersten Hälfte keine solche Inkongruenz dulden wollte. Allein es kommt doch Mehreres zusammen, welches uns der

auch von Luther angenommenen Auffassung beizutreten nöthigt: zuvörderst das Prädikat κεκαυμένον, welches doch zunächst angezündet heißt und daher mit πῦρ verbunden weit unpassender ist als mit ὄρος verbunden, sodann daß wir ausdrücklich lesen, daß der Berg von Gott in Flammen gesetzt worden sei und dieses mehrmals hervorgehoben wird, 5 Mos. 4, 11. 5, 23. 9, 15. 2 Mos. 20, 18., vergl. auch Offb. 8, 8. Das Dunkel ist das, welches die den Berg umhangenden Wolken bilden; der Sturm der Begleiter des Ungewitters; der Posaunenschall die Ankündigung der nahenden Gottheit; die Stimme jene geheimnißvolle Stimme, die da redete, ohne daß eine Gestalt gesehen wurde 5 Mos. 4, 12. Ἧς ist mit ἀκούσαντες zu konstruiren, die Negation nach dem verb. negandi pleonastisch (Winer S. 487.). Die Formel προστίθεσθαι λόγον nicht mit Wetstein, Böhme, Schulz nach den Stellen aus Dionysius Halik. hist. 6, 88. 8, 9. 10, 30. zu erklären, wonach λόγον προστιθέναι τινί nur heißen würde: «eine Rede an Jemand richten», wo aber die Lesart unsicher ist und Reiske προτιθέναι vorzieht; — sondern nach der hebräischen Formel לְדַבֵּר יוֹסִיף. Jene Ausleger citiren 2 Mos. 20, 18. 19., richtiger aber vergleicht man 5 Mos. 5, 25. 18, 16., wo das Volk sagt: οὐ προσθήσομεν ἀκούσαι τὴν φωνὴν κυρίου, und auch 2 Mos. 20, 19. geht genau genommen die Bitte darauf, daß Gott nicht fortfahren möge zu sprechen. Auf diesen Vers bezieht sich V. 25.

V. 20. Das Gebot 2 M. 19, 12. 13. hatte so Thieren wie Menschen den Zutritt verboten. Daß selbst den vernunftlosen Thieren dies schreckliche Gebot gegeben worden, hebt der Vf. hervor, da hierin der Ernst des Gesetzgebers sich am furchtbarsten zeigte. Es war aber nicht bloß der Haufe, welcher die Gesetze empfing, den jener Schrecken ergriff, sondern der Gesetzgeber selbst wurde davon überfallen. Das Wort ἔκφοβός εἰμι (καὶ ἔντρομος haben die LXX. gar nicht — man sieht, mit welcher Freiheit der Verf. mit dem Buchstaben des alttestamentlichen Textes umgeht) spricht indessen Moses bei der Gesetzgebung selbst nicht aus, sondern erst nach 5 Mos. 9, 19. mit Beziehung auf jenen Moment, wo er sah (es sollte

in den LXX. ἦμην heißen), daß die Israeliten das gegossene Kalb anbeteten. Wahrscheinlich hat jedoch unser Vf. die Sache so angesehen, daß der Schrecken, welcher den Gesetzgeber da ergriff, mit dem tiefen Eindrucke zusammenhing, welchen ihm die Erscheinung auf dem Berge gemacht hatte, vergl. 5 Mos. 9, 19. — Bei Μωσῆς sollte man ein αὐτός erwarten. Das καί kann eigentlich nicht durch sogar übersetzt werden, wie Schulz thut, indem sonst ein Asyndeton entsteht.

V. 22. Ὄρει bildet einen Nebenbegriff und ist daher als Apposition dem Σιών nachgesetzt. Zion, der Sitz Davids, an welchen sich die messianischen Weissagungen knüpften (Röm. 11, 26. 1 Petr. 2. 6. Jes. 2. Offenb. 14, 1.). Die Idee, welche hier Zion ausdrückt, wird sonst durch Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος repräsentirt; unser Vers. hat aber den Gegensatz zum ὄρος Σινᾶ schlagender ausdrücken wollen als Paulus, welcher Gal. 4, 26. dem Sinai ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ gegenüberstellt. So dient denn also Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος an unserer Stelle nur zur Amplifikation des Begriffes, der schon in Σιών liegt. Der Terminus καινὴ Ἱερουσαλὴμ findet sich vorzüglich in der Offenb. 3, 12. 21, 2., wozu dann noch Gal. 4, 26. kommt, eben hierauf ist in unserm Briefe zu beziehen 11, 10. 16. 13, 14. und auch Luc. 16, 9. kann man vergleichen. Da derselbe Ausdruck auch bei rabbinischen Schriftstellern häufig vorkommt, und da Manche von diesen in der That an die Existenz einer wer weiß wie beschaffenen Stadt jenseits der Wolken geglaubt zu haben scheinen, so haben einige Interpreten auch bei den neutestamentlichen Schriftstellern einen solchen Glauben vorausgesetzt, und wir haben schon S. 93. erfahren, welche rohe Superstition in dieser Hinsicht unserm Vers. von Böhme zugeschrieben worden ist. Hätte unser Vf. an unserer Stelle an die Existenz einer solchen Stadt jenseits der Wolken geglaubt, so auch natürlich an die eines Berges Zion, und wenn an diese, so sieht man nicht ein, warum er nicht auch mit dem Rabbi Samuel an einen הר סיני של מעלה d. i. himmlischen Sinai geglaubt haben soll, und so kann man am Ende die ganze irdische Landkarte in den Himmel verlegen. Daß Zion und mithin auch Jerusalem hier nur als Symbol dastehn, wird

man ſchon aus dem Gegenſatz zu dem ὄρος ψηλαφώμενον ſchließen müſſen.*) Bei Paulus Gal. 4. iſt ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ unleugbar in demſelben Sinne gebraucht wie Gal. 6, 16. ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ; auch wenn in der Offenb. Joh. die Gottesſtadt das neue Jeruſalem heißt, ſo deutet auch dieſes darauf hin, daß dieſer Terminus eine civitas bezeichnet, welche erſt aus den Mitgliedern des verherrlichten Gottesreichs erwachſen ſoll. Aber auch den jüdiſchen Schriftſtellern thut man zu viel, wenn man ihnen insgeſammt ſo rohe Vorſtellungen zuſchreibt; das haben wir ſchon bei 9, 8. mit Rückſicht auf das bemerkt, was ſie über den himmliſchen Tempel ſagen; daſſelbe gilt auch in Betreff ihrer Ausſprüche von dem himmliſchen Jeruſalem, Synedrium, Sinai, von den himmliſchen Lehrſchulen u. ſ. w. Man findet bei dieſen Schriftſtellern die Swedenborgiſche Lehre von den «Korreſpondenzen» ganz ausgebildet, wozu vielleicht die erſte Veranlaſſung durch 2. M. 25, 40. gegeben worden iſt.**) Einige haben ſich hiernach denn auch von den himmliſchen Dingen noch kraſſere Vorſtellungen gemacht als die, in welchen der ſchwediſche Theoſoph das Reich der Engel und Teufel malt. Dagegen haben Andere mit jener Lehre die platoniſche Idee verbunden, daß alles Irdiſche ſein παράδειγμα bei Gott habe, in welchem Sinne z. B. in dem Buche Jalkut Rubeni es heißt, daß jede der irdiſchen Lehrſchulen in einer himmliſchen ihre כֹּחַ וְצֵבָא, ihre Kraft und ihren Schutz habe — wie nahe kommt dieſe Vorſtellung der der perſiſchen Fervers! Eine Anzahl rabbiniſcher Stellen über ירושלם של מעלה findet ſich bei Wetſtein zu

*) Wie natürlich eine Symbolik dieſer Art jedem nicht ganz von Gemüth und Phantaſie verlaſſenen Menſchen ſei, das ſehe man z. B. aus der Geſchichte des ägyptiſchen Martyrers bei Euſebius de martyr. Palaest. c. 11., welcher auf die Frage des Richters, woher er ſei, antwortet: „aus Jeruſalem", nämlich aus dem geiſtigen, und als darauf mit politiſchem Verdacht weiter gefragt wird, wo dieſes Jeruſalem liege, zur Antwort giebt: πρὸς ἀνίσχοντι ἡλίῳ. — Wie hat doch der einfache Sinn der Gläubigen die Symbolik der Schrift in vielen Fällen viel geiſtiger erklärt, als die gelehrten Schriftausleger!

**) כל מה דיו בארעא דכוי נמי בעילייא „alles was auf Erden iſt, iſt auch im Himmel" ſagt Sohar Genes. f. 91. p. 362.

Gal. 4, 26. und in der Dissertation von Schöttgen de Hierosolyma coelesti. Vgl. auch über ἐπουράνιος die Einleitung zu Kap. 8. und die dort citirten Stellen. — Nachdem die Gottesstadt erwähnt worden, folgt die Erwähnung ihrer Bewohner. Sie bestehen aus zwei Klassen, aus Engelgeistern und aus Menschen, die ersteren insbesondere bei den Rabbinen עֲדַת אֵלִי «die göttliche Familie» genannt, von den andern im vollendeten Zustande heißt es, daß sie ἰσάγγελοι sind Luc. 20, 36., beide führen den Namen υἱοὶ θεοῦ. Daß durch Christum die versöhnte und geheiligte Menschheit wieder aufgenommen sei in den großen Geisterbund des Himmels, spricht auch Paulus Eph. 1, 10. Kol. 1, 20. aus und ist das Ziel der von Christo selbst Matth. 6, 10. gelehrten Bitte. — Streitig ist in dem Nachfolgenden die Interpunktion. Wir haben oben die eine Ansicht, die von Bengel, kennen lernen, welche die ἄγγελοι und die πρωτότοκοι als zwei verschiedene Klassen unter die μυριάδες subsumirt. Die lateinischen Uebersetzer, der Syrer und Araber in der Polyglotte verbinden μυριάσιν ἀγγέλων πανηγύρει zu Einem Satze, doch so, daß sie übersetzen, als ob μυριάδων stünde, die Vulg.: et multorum millium angelorum frequentiam.*) Die griechischen Interpreten verbinden ebenfalls jene Worte, doch so, daß sie μυριάσιν absolut nehmen und ἀγγέλων πανηγύρει als Apposition dazu, ebenso der cod. Alex., welcher bekanntlich durch Punkte oben an den Buchstaben auch kleinere Abtheilungen bezeichnet, unter den Auslegern Seb. Schmid, Griesbach, Knapp,

*) Daß sie nicht μυριάδων gelesen haben, sondern vielmehr πανηγύρει als Apposition von μυριάσι angesehen, darauf läßt die Itala schließen, welche übersetzt: et multitudinem angelorum frequentem. Diese Auffassung liegt auch der Uebersetzung zu Grunde, nach welcher Augustin quaest. 168. in Gen. citirt: ad millia angelorum exultantium. — Zwar hat cod. D. von der ersten Hand μυρίων ἁγίων, allein gerade an dieser Stelle hat er von erster Hand viele Fehler der Abschreiber. Auch ist es unrichtig, wenn die meisten Kommentatoren angeben, Origenes habe c. Cels. 7, 29. μυριάδων gelesen, Spencer hat allerdings so, allein schon Höschel hat nach der Autorität sämmtlicher codd. μυριάσιν, ebenso de la Rue, und auch de princ. 4, 22. u. c. Cels. 8, 5. findet sich in demselben Citat wie an unserer Stelle μυριάσιν.

Kuinöl. Dagegen hat Beza das Wort πανηγύρει noch mit dem folgenden καὶ ἐκκλησίᾳ verbunden, ihm folgte Piscator, Er. Schmid, Nösselt (welcher aber unter den πρωτότοκοι die Engel selbst versteht, so daß dieser Satz Apposition zu μυριάσιν ἀγγέλων wäre), de Wette u. A. Zu dieser Verbindung der Worte könnte man sich nun allerdings dadurch bestimmen lassen, daß außerdem μυριάσιν, zumal ohne Artikel, allzukahl dazustehen scheint. Allein es ist nachweislich, daß der Terminus μυριάδες zur Bezeichnung der Gott umringenden Schaaren höherer Geister solenn war, s. 5 Mos. 33, 2. Ps. 68, 18. Dan. 7, 10. Offb. 5, 11. und namentlich Judä V. 10.; so konnte denn also das Wort vim nominis proprii erhalten und demgemäß auch ohne Artikel gebraucht werden. Indeß könnte man es ja auch hier unbestimmt nehmen: «zu Myriaden». Darauf, daß die himmlischen Geister an Zahl den Menschengeistern überlegen wären, führte schon die große Zahl ihrer verschiedenen Klassen und Rangordnungen. Die durch die Elzevirische Ausgabe gangbar gewordene Abtheilung hat überdies gegen sich, 1) daß in den übrigen Gliedern dieser zweiten Hälfte das καί immer ein neues Glied beginnt, 2) daß die Verbindung beider Substantiven πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ etwas Tautologisches haben würde, 3) daß der Ausdruck πανήγυρις für die auf Erden wandelnde ecclesia militans lange nicht so passend ist als für die Engel. Πανήγυρις bezeichnet nämlich eine festliche Versammlung, vorzüglich die mit Gesängen und Tänzen verbundenen Versammlungen bei den olympischen Spielen; es liegt also darin das Prädikat der Seligkeit, vergl. den Scholiasten zu Aeschylus Septem c. Theb. v. 206. bei Blomfield, wo Aeschylus die πανήγυρις θεῶν erwähnt. Die Engel aber werden ja im fortwährenden Preise und Lobe Gottes gedacht, Ps. 103, 20. 148, 2. Luc. 2, 13. Offb. 5, 11.

V. 23. Unter den πρωτότοκοι sind nun von Einigen die Patriarchen, von Andern die Apostel, von noch Andern die Martyrer (Offb. 14, 4.) oder die ersten Judenchristen*) ver-

*) So Mosheim in der Dissertation de ecclesia primogenitorum in coelo adscriptorum. Helmst. 1733., weil ihnen zunächst der Zutritt

ſtanden worden; gegen alle dieſe Auffaſſungen ſpricht indeſſen ſchon dies, daß eine ſo kleine Anzahl nicht ἐκκλησία genannt werden würde. Will man einmal darunter bereits Abgeſchiedene verſtehen, ſo wird ſich noch am eheſten die Auffaſſung Bengels billigen laſſen, welcher alle gläubigen Iſraeliten darunter begriffen denkt, praesertim patriarchas, und dann zum Unterſchiede unter den πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων die in Chriſto Vollendeten verſteht: per alteros ducitur agmen beatorum, per alteros clauditur. Auch Menken hat ſich genau an Bengel angeſchloſſen. Allein nimmermehr kann man unter den δίκαιοι τετελειωμένοι ausſchließlich die Gerechten des N. T. verſtehen, nach 11, 40. und 12, 1. muß man auch die altteſtamentlichen Frommen darunter begreifen. Außerdem wäre es aber auch durchaus unpaſſend, den ſchon im Himmel Vollendeten das Prädikat beizulegen, daß ihre Namen im Himmel verzeichnet ſind. Durch dieſes Prädikat wird ja eben der Gegenſatz der ihnen von Gott gegebenen Beſtimmung zu der militia ausgedrückt, in der ſie auf Erden ſtreiten, vgl. die Ausleger zu Dan. 12, 1. und Luc. 10, 20. Gerade darum ſetzt der Vf. dies Prädikat zu ἐκκλησίᾳ hinzu, damit er auf dieſe Weiſe die Verbindung rechtfertige, in welche er die noch auf Erden Streitenden mit den ſeligen Engeln geſetzt: der Beſtimmung nach, ihrem Leben im Glauben nach (Phil. 3, 20. Kol. 3, 3.) ſind ſie ſchon im Himmel. Auguſtin de civ. Dei 10, 7.: cum angelis sumus una civitas Dei, cui dicitur in psalmo: gloriosa de te dicta sunt: civitas dei, cujus pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur. — Ἐν οὐρανοῖς vorangeſtellt zu leſen, erlauben die Autoritäten nicht; es iſt aber auch nicht paſſend, denn gerade ἀπογεγραμμένων enthält den Hauptbegriff. Das Prädikat der Erſtgeburt bezeichnet den erſten Rang unter den Gotteskindern, weshalb es κατ' ἐξοχήν dem Meſſias zukommt (1, 6.), und wieder vor den übrigen Gläubigen jenen Auserleſenen beigelegt wird, die

zum Reich Chriſti gebührt habe. Nach manchen Auslegern ſoll auch Jak. 1, 18. ſo zu nehmen ſeyn.

Offb. 14, 4. erwähnt ſind; allen Gläubigen wird es beigelegt Jak. 1, 18. — Nachdem die civitas Dei beſchrieben, folgt die Erwähnung des Hauptes derſelben: cujus voluntas intelligibilis atque incommutabilis lex eorum est, wie Auguſtin ſagt (Jak. 4, 12.). Iſt in dieſem Satze *πάντων* von *κριτῇ* abhängig oder von *θεῷ*? Die Vulg. überſetzt: judicem omnium deum, und ſo die Meiſten, die Itala: deum omnium judicem, ſo Bengel, Knapp mit Vergleichung von Epheſ. 4, 6. Für die Verbindung des *πάντων* mit *θεός* wurde zuerſt von Wall (in der biblioth. Hasaei III. 204.) geltend gemacht, daß es ja doch mehr in der Abſicht des Verfs. liegen müſſe, jenen himmliſchen Geiſterſtaat von ſeiner freundlichen Seite darzuſtellen, mithin auch Gottes vielmehr als des Vaters zu gedenken. Allein warum hat er dann überhaupt an dieſer Stelle Gott als *κριτής* erwähnt? Ich meine zwar auch nicht, daß er dies gethan habe, um die ſchreckende Seite hervorzuheben, ſondern gerade wie Jak. 4, 12., um Gott als das geſetzgebende Haupt zu bezeichnen; im Geſetz liegt das Bindende für die civitas coelestis, die Appoſition *κριτής* iſt daher hier ebenſo Nachdrucks halber vorangeſtellt, wie *σωτήρ* Tit. 1, 3. — Nunmehr folgt, wie Bengel ſich ausdrückt, die oeconomia Christi: hoc extremo loco apostolus ea enumerat, quae viatorum oculos oeconomiae dei splendore perculsos ex oeconomia Christi lenius afficiant et reficiant. Im Rückblick auf 11, 40. kann man nicht wohl anders als unter den *πνεύματα* hier auch die altteſtamentlichen Gläubigen mitzuverſtehen. Dennoch können auch wir, obwohl wir nicht mit Bengel an die vollendeten Chriſten denken, jene Worte Bengels uns aneignen, denn wie wir zu 11, 40. geſehen haben, ſo iſt die *τελείωσις* jener altteſtamentlichen Gläubigen doch auch nur zu Stande gekommen im Hinblick auf Chriſtum und erlangt ihre Vollendung nur in dem durch Chriſtum begründeten Meſſiasreiche.

V. 24. Dort in der *παλαιὰ διαθήκη* war ein *μεσίτης*, welcher ſelbſt erzittern mußte, hier ein *μεσίτης*, welcher verſöhnt; über *μεσίτης* vergl. zu 7, 22. Auffallend iſt es, daß *διαθήκη* hier ſtatt des Prädikates *καινή* (8, 13. 9, 15.)

das Prädikat νέα bei sich hat. Ueber den Unterschied beider ist zu 8, 13. gehandelt worden, woraus sich ergiebt, daß καινός das passende Wort ist. Findet nun hier eine bloße Verwechselung der Synonymen statt? Daß man sich auch noch in späteren Zeiten des Unterschiedes bewußt war, läßt sich vielfach belegen, z. B. läßt es sich aus den Stellen zeigen, wo Eusebius beweisen will, daß die διδασκαλία der Christen in gewissem Sinne nicht νέα gewesen sei, sondern schon im A. T. sich gefunden habe hist. eccl. I, 2, 4., ferner aus der Bezeichnung der Heiden als νέος λαός*), der Bekehrten als νεόφυτοι u. s. w. Man könnte daher hier und auch Kol. 3, 10. (vgl. Eph. 2, 15. 4, 25.) die Bedeutung frisch, so eben gestiftet festhalten. Allein auch bei den Kirchenvätern kommt doch ἡ νέα διαθήκη und καινή promiscue gebraucht vor, s. z. B. Theodorus Mops. ed. Wegnern I, 277.**).

Es wird auch das Mittel der neuen Bundesstiftung besonders hervorgehoben. Der Genit. ῥαντισμοῦ als Bezeichnung des Endzwecks, wie χειροτονία τῆς ἱερωσύνης Handauflegung zur Priesterschaft. Die Aehnlichkeit des Ausdrucks ῥαντισμὸς αἵματος 1 Petr. 1, 2. erzeugte hier die Lesart αἵματος ῥαντισμῷ, vgl. 10, 22. 9, 13. Die Würksamkeit dieses Bundesblutes bildlich dargestellt. Abels Blut rief die göttliche Gerechtigkeit um Rache der Unschuld an (11, 4.), dieses Blut ruft um Gnade zu Gott für die Schuldigen. Lesen wir κρεῖττον, welches durch äußere Zeugnisse am meisten beglaubigt ist, so

*) Die neu eintretenden Studirenden heißen in England freshmen. Der so profan klingende Name dafür in unserer Studentensprache ist aus der Bibel, aus Richt. 15., genommen.

**) Heinichen hat eine Vertauschung des Sprachgebrauchs in der Stelle bei Eusebius gefunden, wo weiter unten im vierten Kapitel des ersten B. der Name der Christen καινὸν ὄνομα genannt wird. Allein der Ausdruck wurde auch in Einer Beziehung mit νέος gleichbedeutend gebraucht, nämlich negativerweise: „das vorher nicht dagewesene“ d. i. τὸ παράδοξον und diese Bedeutung hat es an jener Stelle. Besonders deutlich tritt dieser Gebrauch hervor bei Theodoret in quaest. XXVIII. in Genes., wo er sagt, manche hätten gemeint, der Paradiesesbaum sei nicht ein Feigenbaum gewesen, sondern καινόν τι ξύλον.

ſteht es adverbialiſch: «auf trefflichere Weiſe», von welcher formalen Bedeutung dann aber die reale Beziehung, daß auch der Inhalt des Geredeten trefflicher iſt, ſich nicht trennen läßt. — Wenn einige Autoritäten ſtatt παρὰ τὸν Ἄβελ das neutr. τὸ Ἄβελ leſen, ſo daß Ἄβελ der Genit. wäre, ſo rührt dieſes nur aus Mangel an Kenntniß jener Brachylogie her, welche auch in griechiſchen und lateiniſchen Klaſſikern ſich findet. Im N. T. ſ. (Matth. 5, 20.) Offb. 13, 11. 2 Ptr. 1, 1. im Latein. z. B. bei Juſtin 4, 3, 1.: ausi facinus nulli tyranno comparandum, ſtatt: nullius tyranni facinori. Ausführlich belegt dieſen Gebrauch Heinichen zu Euseb. hist. eccl. 6, 3., im Hebräiſchen ſ. Ewald Gr. Gramm. S. 614. Unrichtig wird von Grotius hier παρὰ Κάϊν Hebr. 11, 4. verglichen.

V. 25. Mit Rückbeziehung auf jenes παρητήσαντο V. 19. warnt der Verf. hier, wie 4, 8. 3, 11., nicht dem verderblichen Beiſpiele der Juden zu folgen. Indeß kann hier nur eine Anſpielung auf jenes παραιτεῖσθαι ſtattfinden, denn bei der Weigerung des Volkes, von der dort die Rede iſt, war wenigſtens nicht zunächſt Unglaube das Motiv. λαλοῦντι ſcheint ſich allerdings zunächſt auf Chriſtum zu beziehen, als Wiederaufnahme des vorhergegangenen λαλοῦντι. Wenn es indeſſen Kap. 1, 1. hieß: ὁ θεὸς ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ſo ſieht man, daß in den Gedanken des Vfs. die Beziehung auf Gott und auf Chriſtum zuſammenfließen mußte. Geben wir dieſes zu, ſo werden wir auch im Folgenden, wo die Frage: ob der ἀπ᾽ οὐρανῶν χρηματίζων Gott oder Chriſtus ſei, ſo viele Unterſuchungen veranlaßt hat, nicht auf eine Trennung beider Beziehungen dringen können. Ehe wir indeß von jenen vielbeſprochenen Worten handeln, bemerken wir noch, daß der Verf. abſichtlich hier das praes. λαλοῦντα ſetzt, indem er die Predigt Gottes in Chriſto ſich hier ebenſo wie 3, 15. als eine fortwährend an die Gemeinde ergehende denkt. In den folgenden Worten wird nun wieder wie Kap. 2, 2. 3. und 10, 28. 29. ein gleiches Gradverhältniß zwiſchen der Strafe der Verachtung des Neuen und des Alten Bundes geſetzt, wie es in Betreff der Dignität beider ſtattfindet. Als τὸν ἐπὶ

χῆς χρηματίζοντα und τὸν ἀπ' οὐρανῶν denken wir uns nach Exod. 1, 1. τὸν θεὸν λαλήσαντα ἐν Μωϋσῇ καὶ ἐν υἱῷ. — Statt des simplex ἔφυγον haben cod. A. C. und einige andere Autoritäten ἐξέφυγον wie 2, 3. Der Gebrauch des simplex pro composito gehört der älteren, daher auch der feierlichen, poetischen Sprache an. Für das Griechische s. Schäfer zu Gregor. Corinth. S. 589., für das Lateinische Bremi zu Corn. Nepos Lysand. 2, 3. Frotscher zu Quinctil. 10. p. 90. u. s. w., besonders bei Tacitus: asperare, celerare, ciere u. s. w. s. Böttticher Lex. Tacit. p. LIX. — Ἀποστρέφεσθαί τινα auch bei den Klassikern von dem unwilligen Sichabwenden von Jemand, Oed. Col. v. 636. Matth. 5, 43. Zu ἀπ' οὐρανῶν ergänzen wir nochmals χρηματίζοντα, vergl. Joh. 3, 31. 1 Kor. 15, 47. 49. Auch πολλῷ μᾶλλον ist brachylogisch gesetzt, wozu vergl. Matthiä §. 634. 3. Hermann zu Oed. Rex 810. 817. Man hat den positiven Begriff ληψόμεθα ἔνδικον μισθαποδοσίαν (2, 2.) hinzuzudenken.

V. 26. 27. Wenn schon V. 25. zu weitläuftigen Untersuchungen Anlaß gegeben hat, so noch mehr diese zwei Verse. Bei d'Outrein nimmt die Erklärung der 3 Verse 58 Quartseiten ein. Zunächst hat schon die Erklärung der alttestamentlichen Stelle Haggai 2, 6—9., auf welche sich die unsrige bezieht, Schwierigkeit gemacht und sehr verschiedene Auffassungen veranlaßt. Gründliche Untersuchungen finden sich bei Frischmuth im Thes. antiqq. I. Mieg im Thes. novus I. und in den Dissertationen von Verschuir; sehr gründlich hat auch Hengstenberg Christologie III. S. 353. die Stelle besprochen. Ich gestehe, daß ich so viele Schwierigkeit, wie die älteren Interpreten, nicht finden kann. Ohne mich daher auch auf die große Masse verschiedenartiger Auffassungen, gekünstelter Erklärungen — ein Inbegriff aller Willkührlichkeiten ist namentlich die von Storr — und selbst von Vorschlägen zur Veränderung der Lesart einzulassen, gebe ich meine Ansicht.

Bei der Gesetzgebung hat Gottes Stimme die Erde erschüttert, 2 Mos. 19, 18. Richt. 5, 4. Diese Erschütterung

war das äußere Symbol für die Bewegung im Reiche des Geistes, welche damals eintrat. Vgl. Apg. 2, 2. Eine viel größere Bewegung, will der Vf. sagen, tritt bei der Stiftung des neuen Bundes ein. Zur Anknüpfung dieses Gedankens bietet sich ihm jene Stelle Hagg. 2, 6. dar, in welcher mit Bezug auf die zukünftige Zeit auch von einer Erschütterung des Himmels die Rede ist. Nach der Erklärung, welche nach Verschuirs Vorgange auch Hengstenberg von der Stelle des Propheten gegeben, ist die Erschütterung von Himmel und Erde bei dem Propheten das Bild für gewaltige Bewegung unter den Reichen der Völker, in Folge deren das Gottesreich in seiner Herrlichkeit anbrechen soll, vergl. Jes. 13, 13. Ps. 60, 4. 1 Makk. 1, 21. Die Richtigkeit dieser Auslegung erweist sich aus V. 22. desselben Kapitels des Propheten. Eine historische Auslegung der alttestamentlichen Stelle findet indessen bei unserm Vf. überhaupt nicht statt, sondern nur eine Anknüpfung des eigenen Gedankens an das Wort der Schrift. Daher denn auch die freie Modifikation des Textes der LXX. Denn während diese hat: ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν, hat unser Vf. frei citirend gesetzt: οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν, und hat auf das ἔτι ἅπαξ einen Nachdruck gelegt, während diese Worte eine unrichtige Uebersetzung des Hebräischen sind. Unser Verf. nimmt die prophetische Verheißung in dem Sinne, daß bei der neuen Erschütterung Himmel und Erde vergehen soll, und der neue Himmel und die neue Erde im Messiasreiche an die Stelle treten. Das ist jene größere Erschütterung, die bei Stiftung des neuen Bundes eintritt. Zugleich benutzt aber der Vf. das ἔτι ἅπαξ der Prophetenstelle, um noch einen andern die Herrlichkeit des neuen Bundes darstellenden Gedanken daran anzuschließen, daß er nämlich, um mit Paulus 2 Kor. 3, 7. 11. zu reden, nicht ein καταργούμενον sei, sondern ein μένον; wenn wir uns nämlich des Ausdruckes bedienen «noch einmal»; so hat dieser gewöhnlich den Sinn, daß dieses eine auch das letzte Mal sei, — dies folgert nun der Verf. und eben diesen Gedanken verstärkt er noch durch den andern, daß die μετάθεσις des

früher dagewesenen auch von Anfang schon bei Stiftung desselben beabsichtigt worden sei, vgl. Kap. 7, 12. 8, 9. 13.*)

Zweierlei Abweichungen von dieser von uns aufgestellten Ansicht dürfen indeß nicht unberücksichtigt bleiben. Eine sehr große Anzahl von Interpreten glaubt nämlich, daß unter dem τὰ σαλευόμενα die Erde und die Atmosphäre, das gegenwärtige Weltganze nicht verstanden werden kann, daß vielmehr damit die jüdische Theokratie bezeichnet werde, so Justinian, Gerhard, Calov, Coccejus und vorzüglich die Neueren, Morus, Rosenmüller, Böhme, Kuinöl; einige, wie d'Outrein, verbinden beide Beziehungen. Am meisten hat Iken in einer gelehrten Abhandlung im ersten Bande seiner dissertt. p. 580. sich bemüht, Gründe aufzufinden, warum τὰ σαλευόμενα sich nur auf die jüdische Theokratie beziehen könne; seine Gründe sind jedoch nur Voraussetzungen, denn als den vornehmsten Grund stellt er den auf, daß nach V. 28. die Gläubigen die βασιλεία ἀσάλευτος auf Erden empfangen, daß mithin darunter nicht das regnum gloriae, sondern nur das regnum gratiae verstanden werden könne, und daß daher auch jene σαλευόμενα die irdische jüdische Oekonomie bezeichnen müßten. Die Erklärung von V. 28. wird es zeigen, daß

*) Es ist, wie schon gesagt, die Prophetenstelle in Hengstenbergs Christologie gründlich und lehrreich behandelt, wie denn überhaupt jenes Werk im letzten Theile nicht nur an Gründlichkeit, sondern auch an Freiheit und Geistigkeit gewonnen hat. Nur daß der gelehrte Vf. — dessen Arbeiten das ungerechte Schicksal trifft, von seinen Zunftgenossen nur durch vornehmes Ignoriren widerlegt zu werden — wenn er irgend eine Meinung, sei es über das Kleinste, sei es über das Größte, aufstellt, dieses nun einmal nicht anders zu thun vermag, als — mit Strach zu reden — „gleichwie der Nagel in der Mauer zwischen zwei Steinen steckt". In dieser peremtorischen Weise wird denn auch dort S. 351. die Meinung als Irrthum bezeichnet, daß der Hebräerbrief auf das ἔτι ἅπαξ einen Nachdruck lege, und dagegen behauptet, daß man hinter dem ἅπαξ ein κτλ. zu ergänzen habe, daß also der Verf. eigentlich die ganze Sentenz noch einmal anführen wolle. Noch eher ließe sich dies hören, wenn der prophetische Ausspruch einige Verse vorher wäre angeführt worden. Da er aber so unmittelbar vorhergeht, so ist schon dieses durchaus gegen jene Annahme, wozu dann noch kommt, daß ja, wie unsere Erklärung zeigt, gerade das ἔτι ἅπαξ durchaus dem Zwecke des Vfs. dient.

dieser Grund unstatthaft ist. Soll τὰ σαλευόμενα sich auf die jüdische Theokratie beziehen, so mußte unser Vf. unter Erde und Himmel in den Worten des Propheten die jüdische Theokratie verstanden haben, wie denn auch einige christliche Interpreten annehmen, daß Erde und Himmel in der Stelle des Haggai die Juden und die Heiden bezeichne, oder, wie Coccejus sich zu zeigen bemüht, daß Himmel bei den Propheten öfters die principes politiae Judaicae bezeichne. Allein der Vf. hat doch vorher das Erschüttern der Erde im eigentlichen Sinne verstanden, wenn er nun noch den Himmel hinzufügt, so kann man doch dabei auch nur an eine Erschütterung im eigentlichen Sinne denken; möglich, daß ihm selbst eine Reminiscenz an Christi Wort: αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται Matth. 24, 29. ins Gedächtniß trat. Auch dürfte das Verbum ποιεῖν weniger an der Stelle seyn, wenn es sich auf die jüdische Verfassung bezöge, als wenn es in Bezug auf die machina mundi gebraucht ist. — Ein anderes Bedenken war dies, daß man in dem Satze: «das Bewegliche ist gemacht, damit das Unbewegliche bleibe», die Logik vermißte. Durch dieses Bedenken bewogen kam Lamb. Bos auf die Konjektur: πεπογημένων, und Iken in der erwähnten Abhandlung empfahl für μένειν die Bedeutung «erwarten». Dies Bedenken hat doch aber auch nicht viel auf sich, sobald man eine koncise Ausdrucksweise annimmt, so daß in dem Begriffe bleiben der Begriff des An die Stelle Tretens zugleich mit eingeschlossen ist. Wenn es nachher 13, 1. heißt: ἡ φιλαδελφία μενέτω, so ist doch darin auch mit eingeschlossen: sie sei vorhanden. Von dem μένειν der erneuten machina mundi spricht auch Jes. 66, 22.: ὃν τρόπον γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γὴ καινὴ, ἃ ἐγὼ ποιῶ, μένει ἐνώπιον ἐμοῦ κτλ., und dann vgl. auch 2 Kor. 3, 7. 11. und in unserem Briefe 13, 14.

V. 28. Der Terminus παραλαμβάνειν τὴν βασιλείαν ist aus Dan. 7, 18. entlehnt, wo es heißt: παραλήψεσθε τὴν βασιλείαν, ἅγιοι ὑψίστου, und es liegt wohl auch nach unseres Vfs. Sinn darin zugleich die Theilnahme an der königlichen Würde, das Herrschen mit Christo 1 Petr. 2, 9. Offb.

1, 6. 5, 10. 2 Tim. 2, 21. Dieſes Reich iſt dem Weſen nach ſchon jetzt da und tritt in die Erſcheinung am Ende, Kol. 3, 4. Der Konjunktiv ἔχωμεν iſt die beglaubigte Lesart. Nimmt man aber χάριν in der Bedeutung Gnade, ſo erſcheint der Indikativ als angemeſſener, den wir daher auch in einer Anzahl Minuskelcodd. und in der Vulg. finden, welcher ſich Luther angeſchloſſen hat. Nehmen wir dagegen χάριν, wie ſchon Chryſ. thut, in der Bedeutung Dank, ſo iſt der Konjunktiv gerechtfertigt.

V. 29. Unſer Verf. zeigt ſich als ein Schriftgelehrter, der das Wort recht theilt (2 Tim. 2, 15.), und der, wie es Judä V. 23. heißt, Etliche ſelig macht durch Furcht. Eben hat er die Größe der in Chriſto erlangten Gnade dargeſtellt, nun ſchreckt er wiederum, den altteſtamentlichen Ausſpruch 5 M. 4, 24. aufnehmend. Der Ausdruck: «Gott iſt ein verzehrend Feuer!» wird unwillkommen ſeyn in einer Zeit, wo ſelbſt das, was die Schrift von der ὀργὴ τοῦ θεοῦ ſagt, Vielen zu hart däucht. Wenn aber Johannes, an die Stelle des Feuers das Licht ſetzend, ſagt: «Gott iſt ein Licht und in ihm keine Finſterniß», iſt damit etwas Anderes geſagt?

Dreizehntes Kapitel.

Ermahnung zur Beſtändigkeit, beſonders im reinen Glauben. Schluß.

V. 1—8. Einzelne chriſtliche Tugenden.

V. 1. 2. Geſunder chriſtlicher Glaube iſt der Grund geſunden chriſtlichen Lebens. Was daher ein Paulus vom chriſtlichen Glauben ſchreibt, iſt auch zugleich eine Predigt vom chriſtlichen Leben, und ſo haben wir auch in dem bisher durchgegangenen Theile unſeres Briefes bei den Glaubenslehren beſtändig Beziehungen auf das chriſtliche Leben ſich enthüllen ſehen.

Die Wurzel des christlichen Lebens ist in dem sogenannten dogmatischen Theile gelegt worden; jetzt werden nun noch einige Zweige angegeben, die an einem gesunden christlichen Baume sich finden müssen. Paulus schließt zuweilen mit einem folgernden οὖν seine Paränesen an den dogmatischen Theil an, Röm. 12, 1. Demgemäß soll denn auch alles christliche Tugendstreben zuerst darauf sehen, daß der Grund des christlichen Glaubens und Lebens richtig gelegt sei und erst danach auf Einzelnes blicken. Es giebt Menschen, die nie einen Fehler machen, aber ihr ganzes Leben ist ein Fehler.

Die erste Ermahnung geht dahin, daß jenes Kennzeichen der christlichen ἀδελφότης (1 Ptr. 2, 17.) vorhanden sei, woran die Jünger des Herrn als die Seinigen erkannt werden, Joh. 13, 35. vgl. Röm. 12, 10. 1 Thess. 4, 9. 1 Ptr. 2, 17. 2 Ptr. 1, 7. Mit der Gluth der Bruderliebe der ersten Zeit redet von der φιλαδελφία der christlichen Gemeinde das 39. Kap. des Apolog. von Tertullian; vide, haben die Heiden ausgerufen, ut invicem se diligant. — Zur φιλοξενία ermahnt gleicherweise Röm. 12, 13. 2 Petr. 4, 9. 1 Tim. 3, 2. Der Ritter Michaelis giebt billigerweise zu bedenken, wie die erfreuliche Einrichtung unserer Gasthöfe die Ausübung dieser Tugend zum guten Theil überflüssig gemacht habe, — wie die Lebensversicherungsanstalten und Hagelassociationen das Gottvertrauen! — Das mit sinniger Naivität vom Vf. des Briefes gewählte Motiv für die Gastfreundschaft ist aus 1 Mos. 18. u. 19. entlehnt. Nach Matth. 25, 44. 45. beherbergen die, welche die Brüder aufnehmen, selbst noch einen höhern Gast, als die Engel.*)

V. 3. Die Theilnahme der Christen an ihren gefangenen Mitbrüdern gab schon dem Lukian Anlaß zum Spott.

*) Einen der übelsten Sprachfehler in der Uebersetzung hat hier die Vulg. begangen, welche übersetzt: per hanc enim latuerunt quidam angelis hospitio receptis. Um der Sinnlosigkeit dieser Worte abzuhelfen, schreiben Andere placuerunt, welches die Ausg. von Sixtus V und die Ausgaben vor der Clementinischen Vulg. im Text haben. Schon die versio antiqua hat einen groben Fehler des Uebersetzers, welcher ἔμαθον statt ἔλαθον las und didicerunt übersetzte.

ὡς συνδεδεμένοι erklärt man am einfachsten, «als wenn ihr actu ihr Gefängniß theiltet» — vermöge eines solchen Mitgefühls mit allen Gliedern des ganzen geistlichen Körpers, wie es Paulus 1 Kor. 12, 26. 2 Kor. 11, 29. ausspricht. Dann entsteht indeß das Bedenken, daß ὡς hier anders genommen würde als in dem nachfolgenden parallelen Satze, wo es kausal ist. Eine kausale Bedeutung hat daher auch hier Deum. angenommen: «da ihr mit ihnen genau verknüpft seid». Andere: «da auch ihr in dasselbe σῶμα gefesselt seid». Eher könnte man, wie Böhme thut, meinen, daß das Mitgefangenseyn metaphorisch von allen Leiden stehe, wodurch die Kirche gedrückt wurde, wie andererseits Paulus 1 Thess. 2, 14. und Petrus 1 Petr. 5, 9. die leidenden Christen damit trösten, daß die Gemeinden aller Orten dasselbe leiden. Aber «gefesselt seyn» ist doch wohl kein gangbarer tropischer Ausdruck zur Bezeichnung von κακουχεῖσθαι. Der Fall dürfte wohl öfter vorkommen, daß ein Schriftsteller in parallelen Sätzen dasselbe Wort mit abweichender Bedeutung setzt; so hat z. B. bei Paulus 1 Kor. 7, 31. das ὡς in ὡς μὴ καταχρώμενοι nicht ganz dieselbe Geltung wie das mehrmals vorhergehende ὡς; vorher nämlich bezeichnet es bloß eine Gleichheit in der Gesinnung, in ὡς μὴ καταχρώμενοι aber bezeichnet es die Gleichheit in der äußern Erscheinung — das sogenannte Laph veritatis. — Ἐν σώματι εἶναι wie 2 Kor. 5, 6. von dem irdischen, allen Fährlichkeiten ausgesetzten Daseyn; nach Beza soll es so viel seyn wie en personne, nach Calvin soll σῶμα die ecclesia seyn.

V. 4. Enthalten die Worte τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσι, wozu wie in V. 5. ἔστω zu suppliren, eine Warnung vor der Unzucht oder vor der damals unter jüdischen und heidnischen Sekten verbreiteten asketischen Verwerfung der Ehe, wovon Paulus 1 Tim. 4, 3. spricht, und wogegen auch 1 Kor. 7, 1. die Beschränkung der Empfehlung des Cölibats gerichtet ist. Die folgenden Worte unsers Verses begünstigen, wie es scheint, die erstere Auffassung, welcher namentlich auch Beza folgt, dagegen nehmen schon Chrys. und Theod. die Worte als eine Zurechtweisung häretischer Ansichten, wie denn auch jener ehr-

würdige Paphnutius im nicänischen Concil sich derselben zur Rechtfertigung des Ehestandes bediente.*) Nach den von D. Paul Luther zuerst edirten Randbemerkungen Luthers zum N. T., welche sich im 9. Bande der Walchschen Ausg. finden, hat auch Luther τίμιος nur auf die Verwahrung vor der Unzucht bezogen. Die protestantischen Polemiker dagegen haben auch noch besonders das ἐν πᾶσι urgirt, zum Beweise, daß keinem Stande, also auch nicht dem der Priester, die Ehe unangemessen sei, und andererseits haben katholische Interpreten entweder zu τίμιος, um die Kraft des Satzes zu schwächen, statt des ἐστω ein ἐστὶ ergänzt, oder ἐν πᾶσι ist neutral gefaßt worden: «in allen Stücken»; vgl. Calov zu d. St. und Gerhards loci T. XIII. p. 156. — Unserer Ansicht nach hat der Verf. allerdings zunächst nur eine Warnung vor der Unzucht beabsichtigt. Der Hauptgrund für diese Ansicht von der Stelle liegt uns in dem καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος; dieses Prädikat ἀμίαντος bezeichnet nämlich, wo es sich auf eheliche Verhältnisse bezieht, die Keuschheit, so Weish. 3, 13. 4, 2., vergl. μιαίνειν und μολύνειν τὴν κοίτην von Handlungen der Unkeuschheit in den Stellen bei Wetstein. So wie nun τίμιος ὁ γάμος daneben gestellt ist, kann auch τίμιος nicht wohl eine andere Beziehung haben, wiewohl indirekt allerdings ein Beweis für die göttliche Institution der Ehe darin liegt.**) Diese wird ja indeß von der katholischen

*) Den letzten Kapp. neutestamentlicher Schriften ergeht es in den Kommentaren gewöhnlich so, wie der Eschatologie in den dogmatischen Vorlesungen: sie werden am dürftigsten bedacht. So scheint Kuinöl gegen das Ende seines Kommentars von allen seinen gelehrten Rathgebern mehr und mehr verlassen worden zu seyn, wenigstens erwähnt er die Beziehung dieser Worte auf asketische Irrthümer, welche in der alten Kirche wie in der protestantischen die herrschende war, bloß als eine scharfsinnige Vermuthung von Böhme.

**) Auch Chrys. hat, wie es scheint, den Ausspruch bald in der einen, bald in der andern Bedeutung gebraucht, denn in hom. 41. in Matth. führt er ihn ebenfalls zur Rechtfertigung des ehelichen Verhältnisses an, wogegen Georgius Alex. in s. vita Chrysost., welche dem ersten Bande der Pariser Ausgabe vorangeschickt ist, berichtet: der Kirchenvater habe öfters ermahnt, τίμιον τὸν γάμον καὶ τὴν κοίτην ἀγνὴν φυλάττειν, worin doch der Gegensatz zur Unzucht liegt.

Kirche nicht im Allgemeinen in Zweifel gezogen, sondern nur in Betreff des geistlichen Standes. Bellarmin hatte daher der protestantischen Auffassung des ἐν πᾶσι, welche übrigens auch Cajetan in ihrer ganzen Schärfe ausgesprochen hat, entgegengesetzt, daß ἐν πᾶσι doch nicht in unbedingter Allgemeinheit genommen werden könnte, da es sonst auch eine Rechtfertigung der Blutschande mit einschließen würde. Findet eine Warnung vor Unzucht statt, so kann ἐν πᾶσι sich nur auf Personen beziehen. Im entgegengesetzten Falle könnte es zwar Neutrum seyn, wie z. B. Kol. 1, 18. und wie Manche es auch 1 Kor. 15, 28. Eph. 1, 23. haben nehmen wollen; hier jedoch, wo der Gegensatz zu dem ἐν μέρει nicht bestimmt indicirt ist, wird man jedenfalls die Beziehung auf Personen festzuhalten haben. Uebrigens wird bei Beurtheilung der Frage, ob jener Ausspruch gegen Geringschätzung des Ehestandes gerichtet sei, auch in Erwägung gezogen werden müssen, ob die Verbreitung gerade dieser Richtung der Askese in Palästina zu erwarten sei. Zwar sind auch jene, gegen welche Paulus in dem Briefe an den Timotheus streitet, Judaisten, allein bekanntlich hat unter den jüdischen Asketen die Verwerfung des Ehestandes niemals viel Eingang gefunden. Die Essäer betrachteten zwar den Cölibat als eine höhere Stufe, ließen indeß auch den Ehestand unter den ihrigen zu, die Sampsäer (nach Credner nur eine — niedere — Ordensstufe jener) erkannten ihn an, die Klementinen verwerfen ihn nicht, Judaisten in Korinth, gegen welche der Apostel 1 Kor. 7, 40. (wie neuerdings von Neander und Billroth angenommen worden ist) seine eigene Meinung geltend macht, drangen ausdrücklich darauf, auch bei den kolossischen Irrlehrern wird die Verwerfung der Ehe nicht besonders erwähnt. — Die Ausschließung ungeordneter sinnlicher Lust aus dem Gottesreiche spricht mit gleicher Schärfe 1 Kor. 6, 9. 10. Ephes. 5, 5. aus.

V. 5. Der Grund der Habsucht liegt in der Ungenügsamkeit, daher bei Paulus die Ermahnung, mit Wenigem zufrieden zu seyn 1 Tim. 6, 8. und seine eigene Versicherung, immer an dem παρόν genug zu haben Phil. 4, 11., daher

auch das Verbot des Herrn, für den andern Tag ängstlich zu sorgen Matth. 6, 34., und im Vaterunser nur die Bitte für den Bedarf des vorliegenden Tages Matth. 6, 11. Nach 1 Tim. 6, 10. ist die φιλαργυρία die Wurzel aller Uebel, welcher Ausspruch indeß nicht in absoluter Strenge zu nehmen ist. — Vor dem μεριμνᾶν werden wir durch die Erinnerung an die göttliche Versicherung bewahrt, daß Gott nicht im Stich läßt. Ueber dieses Citat ist S. 46. Anm. gesprochen worden. Αὐτός kann hier wohl nicht, was Böhme für zulässig hält, auf ὁ θεός zurückbezogen werden, es ist wohl hier Bezeichnung des dem Gemüthe immer gegenwärtigen Subjekts Gottes. Nur wird man nicht sagen dürfen, was Kuinöl zu Luc. 1, 17. behauptet hatte und im Komm. zu unserer St. wiederholt, daß 5 Mos. 32, 39. und Ps. 102, 28. הוּא Name Jehovas sei.*) Wir sagen ganz auf dieselbe Weise: «Nun, Er wirds wohl machen», im A. T. vgl. Hiob 24, 23. Sprüchw. 10, 24.

V. 6. Der eigene Gedanke in das ehrwürdige Wort der Schrift gekleidet (Ps. 118, 6.); die Worte der Frommen in alter Zeit werden durch alle Zeiten hindurch im Munde der Gläubigen immer aufs Neue wahr.

V. 7. Erinnerung an die früheren Vorsteher der Gemeinde, welche bereits von der Erde abgetreten sind, daher auch ein, wenngleich nicht starker Beweis dafür, daß die Gemeinde schon eine Zeitlang bestanden hatte. Nur in unserm Briefe kommt statt des gewöhnlichen ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι, und zwar dreimal, nämlich auch noch V. 17. und 24. der Name ἡγούμενοι von den Gemeindevorstehern vor; Schulz hat hierin einen Beweis zu finden geglaubt, daß die Gemeinde der Empfänger des Briefs eine andere Form der Kirchenleitung besessen habe, als die allgemein-christliche. Vielmehr bezeichnet der Ausdruck im Allgemeinen Leiter der Gemeinde (Apg. 15, 22.), wie

*) Am weitesten geht im Mißbrauch jener von Reuchlin zuerst verbreiteten Ansicht von אוֹת u. αὐτός Carpzov, wenn er es nicht nur hier, sondern sogar ὁ αὐτός in V. 8., wo es den Artikel hat, Gott übersetzt. Michaelis meint, aus dem οἱ σὺν αὐτῷ Apg. 19, 38. hätte Dr. Carpzov eben so gut beweisen können, daß αὐτός im Griech. einen Goldschmidt bedeute.

auch προϊστάμενοι 1 Thess. 5, 12. und ποιμένες Eph. 4, 11. solche allgemeine Ausdrücke sind; wir finden denselben Terminus bei Klemens Roman. ad Corinth. c. 1. und 37. und im Martyr. S. Ignat. §. 4. Auch Chrys. erklärt den Ausdruck von den ἐπισκόποις, obwohl schon zu seiner Zeit ἡγούμενοι der Name der Aebte geworden war. Die Vorsteher der Gemeinde hatten überhaupt die Pflicht, auch Vorbilder zu seyn 1 Ptr. 5, 3. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7., wie auch Paulus sich selbst zu einem solchen Vorbilde darstellt, Phil. 3, 17. Insbesondere ist es das Ende des irdischen Wandels jener Vorsteher, welches die Gemeinde auffordern soll, treu zu bleiben μέχρι τοῦ τέλους; da jedoch ἀναστροφή den Lebenswandel bezeichnet, so hat man auch das Leben mit einbegriffen zu denken. Ἔκβασις wie sonst auch ἔξοδος vom Lebensende*); daß dieses hier als ein gewaltsamer Martyrtod zu denken sei, ist zwar nicht bestimmt gesagt, aber doch nicht unwahrscheinlich, aus 12, 4. wird sich wenigstens kein sicherer Beweis für das Gegentheil entnehmen lassen. — Das ἀνα verleiht dem ἀναθεωρεῖν große Kraft, so daß auch Cicero einigemal in seinen Briefen das griechische ἀναθεώρησις mit einfließen läßt, da er sein Gewicht nicht vollständig mit Einem lateinischen Worte wiedergeben konnte; schon Stephanus im thesaurus sagt, es sei nicht bloß contemplor, sondern attente contemplor.

V. 8. Nur ein kleinerer Theil der Interpreten ist auf genaue Angabe des Zusammenhangs dieses auf der Kanzel so viel behandelten Ausspruchs bedacht gewesen, bei Rosenmüller wird sogar das ganze dictum übergangen. Die Meisten begnügen sich den Zusammenhang, in welchem die Worte mit dem Nachfolgenden stehen, anzugeben: Da Chri-

*) Auch bei Eusebius hist. eccl. 5, 1. kommt ἔξοδος vom Lebensende der Martyrer vor. Heinichen hat in jenet schwierigen Stelle ἔξοδος in der Bedeutung eventus, praemium genommen und will auch dem ἔκβασις an unserer Stelle diese Bedeutung geben. An jener Stelle des Eusebius ist man indessen gar nicht genöthigt, von der gewöhnlichen Auffassung abzuweichen, und an der unsrigen wäre die Bedeutung praemium selbst unpassend, da der Lohn der Glaubenstreue hienieden nicht ins Auge fällt.

Christus selbst unveränderlich ist, so ist es auch seine Lehre, von welcher ihr nicht abweichen dürft. In der alten Kirche, wie auch bei den ältern Dogmatikern unserer Kirche, gilt der Ausspruch als dictum probans für die ewige Gottheit des Sohnes, s. unter Andern die Ausführung, welche nach dem Vorgange von Calovs Abh. de filii praeexistentia c. 37. Spener in s. B. von der ewigen Gottheit Christi giebt, S. 200., wogegen Arminianer und Socinianer, wie auch neuere Interpreten die unsaubre Metonymie anwenden: Christus = doctrina christiana, oder wie Crell, weil es nur χθές und nicht ἀπ' αἰῶνος heiße, daraus beweisen, daß Christus sammt seiner Lehre erst seit Kurzem entstanden sei. Nothwendig muß man unseres Erachtens auch eine Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden aufsuchen. Daß der Vf. diese Worte bloß um der nachher folgenden Ermahnung willen hingestellt habe, kommt uns unwahrscheinlich vor. Unserer Ansicht nach ist — was auch schon griechische Ausleger bemerken — der Uebergang dieser: der Christus, an den jene heimgezogenen Zeugen glaubten und für den sie starben, ist auch noch der unsrige. Auch die Voranstellung des χθές möchte eben durch diese Beziehung veranlaßt seyn. Da aber die Unveränderlichkeit der Person auch die der Lehre mit sich führt, so leitet der Ausspruch natürlicherweise zu V. 9. über. — Wir müssen indeß auch noch auf die Form des Ausspruchs unsere Aufmerksamkeit richten. So wie in allen Sprachen «heute» im weitern Sinne zur Bezeichnung der gegenwärtigen Zeit dient — Hebr. 3, 13. 2 Kor. 3, 15. und die Formel μέχρι τῆς σήμερον = μέχρι τοῦ δεῦρο, Matth. 11, 23. 28, 15. — so kann auch «gestern» im Gegensatze zu «heute» zur Bezeichnung der Vergangenheit gebraucht werden, so 2 Mos. 5, 14. Hiob 8, 9. Es frägt sich nun aber, ob an unserer Stelle χθές die weitentfernte und lange Vergangenheit der Existenz des Logos in der aeternitas a parte ante bezeichnet, oder ob es von der jüngstvergangenen Zeit zu verstehen ist. Die erstere Erklärung ist an sich gar nicht unzulässig, indessen spricht unserer Ansicht nach sowohl der Zusammenhang als die Wortstellung dafür, daß unser Vf. mit dem Worte zunächst die an-

dere Beziehung verbunden habe.*) Soll nämlich unser Vers mit dem vorhergehenden zusammenhängen, so muß χθές sich auf die Zeit beziehen, in welcher jene heimgegangenen Lehrer gelebt haben. Man könnte nun freilich denselben Zusammenhang gewinnen, wenn man annehmen wollte, daß mit der Formel χθὲς καὶ σήμερον καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας dasselbe ausgedrückt werden sollte, was die Formel Offb. 1, 8. sagt: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Diese Formel drückt nämlich in der Stelle der Offb. schlechthin den Inhalt des Namens Jehovah aus, indem der Begriff des absoluten Seyns, welcher in dem Namen יְהוָה liegt, in die drei Dimensionen der Zeit zerlegt wurde.**) Da aber ferner das absolute Seyn auch das unveränderliche ist, so ist gerade mit dieser Benennung Gottes auch der Begriff des unveränderlichen Seyns Gottes verknüpft worden, wie Mal. 3, 6. (Hos. 12, 6.) zeigt. Auf diesem Wege könnte man dahin gelangen, in dieser Formel das Prädikat der Unveränderlichkeit nachzuweisen. In dieser Deduktion ist aber Mehreres, was prekär erscheint. Vorzüglich spricht dawider die Trennung des: καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας von den ersten beiden Gliedern. Der Vf. hat — das sieht man deutlich — zunächst nur χθὲς καὶ σήμερον schreiben wollen, und ist dieses der Fall, so hat er auch χθές nur auf die jüngst vergangene Zeit bezogen, wie denn auch 2 Mos. 5, 14. Hiob 8, 9. תְּמוֹל

*) Von jener ächten theologischen Unbefangenheit, welche — ihres sicheren Besitzstandes ohnehin gewiß — es verschmäht, gegen eine exegetische Unwahrheit irgend ein neues dictum probans einzutauschen, giebt Calvin auch hier wieder einen Beweis: certum quidem est, prius fuisse Christum, quam virtutem suam exereret, sed nunc quaeritur, quid tractet apostolus etc.

**) Daß schon von den Juden nicht alle durch jene Spielerei, wonach die Vokale auf die drei tempora hindeuten sollen, aus יְהוָה die drei Dimensionen der Zeit ableiteten, thut die sehr tüchtige Schrift des italien. Mönches Didymus Taurinensis dar: de pronunciatione divini nominis quatuor litterarum etc. Parmae 1799. Eine Stelle des Bechai zeigt, daß die verständigeren Juden ebenfalls nur durch Entfaltung der Idee des absoluten Seyns die drei Zeiten daraus ableiteten. Um so weniger hätte Ewald der Apokalypse jene kabbalistische Deutung aufbürden sollen, wo noch andere im Gebrauch der Formel selbst liegende Gründe dagegen sprechen.

nur eine jüngst verflossene Vergangenheit bezeichnet. Indem er sich jedoch bewogen fand, alsdann noch das καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας hinzuzufügen, gab er allerdings nachträglich dem χθὲς eine weitergehende Beziehung.

V. 9—14. Bleibt treu der ewig unveränderlichen Wahrheit, auch unter Schmach und Schande!

V. 9. Aus der Unveränderlichkeit des Objekts der Lehre ergiebt sich nun auch die Unveränderlichkeit dieser selbst. Nach überwiegenden Zeugnissen haben wir παραφέρεσθε als die richtige Lesart anzusehen (Judä V. 12.). Möglicherweise kann περιφέρεσθε aus Ephes. 4, 14. herübergekommen seyn, doch vertauschen sich auch περὶ und παρὰ in den Handschriften so leicht, daß auch Judä V. 12. einige Handschriften περιφερόμενοι haben. Der Hauptgedanke war dem Verf. die Empfehlung der Festigkeit im Glauben gewesen, welche durch den Quell aller christlichen Güter, die Gnade, zu Stande kommt (2 Kor. 12, 9.), und zwar dürfte man hier, zumal da der Artikel bei χάριτι fehlt, nicht sowohl an die objektive in der Erlösung dargelegte Gnade zu denken haben (Röm. 5, 2.), als an die subjektive innere Würkung Gottes. Erst indem der Vf. diesen Gedanken ausspricht, wird er darauf geführt, einen Gegensatz hinzuzufügen: Die Erwähnung jener dürftigen Gnadenmittel, wodurch Einzelne in der Gemeinde ihr Gewissen zu beschwichtigen suchten (Hebr. 9, 10). Noch ist der Frage nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt worden: ob dieser Vorwurf gegen asketische Speisewähler gerichtet sei oder gegen gewöhnliche, ängstlich am Ritualgesetz hangende Judaisten. Hätten wir uns berechtigt gesehen, in V. 4. einen Gegensatz gegen Irrlehrer der ersten Art zu finden, so würden wir unbedenklich hier dieselben Gegner anzunehmen haben. Aber auch wenn V. 4. nicht gegen Asketen gerichtet ist, könnte dieses doch bei vorliegendem Ausspruche der Fall seyn, denn während, wie wir sahen, Judaisten nicht leicht darauf kamen, die Ehe zu verwerfen, so war die asketische Speisewählerei unter verschiedenen Klassen derselben etwas sehr Gangbares. Die Klementinen empfehlen vor allem die ἀνιάρκεια, weil durch den Sinnengenuß die Dämonen in den Menschen eindringen, der

Fleischgenuß erscheint ihnen als παρὰ φύσιν, und sie ordnen die strengsten Fasten an. Die Essäer beschränken sich auf Brot, Gemüse und Früchte, bloß mit der Würze von Salz und Ysop verbunden, u. s. w. In der That stehen wir nicht an zu behaupten, daß der Vf. nicht levitisch ängstliche Juden, sondern eine asketische Speisewählerei vor Augen hatte, und zwar aus dem dreifachen Grunde: einmal, weil die Beobachtung der levitischen Speisegesetze doch wohl noch bei einer großen Anzahl jener palästinensischen Christen mit ihrem christlichen Glauben Hand in Hand gegangen seyn mag, ohne daß sie deshalb von jüdisch-christlichen Aposteln Widerspruch erfahren hätten; zweitens, weil doch weniger die Beobachtung des levitischen Speisegesetzes als Gnadenmittel betrachtet worden seyn mag, während dies in Betreff der asketischen Speiseenthaltung unzweifelhaft ist; drittens, weil der Vf., wenn er nur gewöhnliche Judaisten vor sich gehabt hätte, doch wohl nicht in Bezug auf sie: ποικίλαι καὶ ξέναι διδαχαί gebraucht haben würde — ein Ausdruck, welcher dagegen ganz bezeichnend erscheint, wenn wir an die mannichfachen, wunderlichen, theoretischen und praktischen Vorschriften jüdischer Asketen und Theosophen denken.*) In etwas wird jedoch, wie man gestehen muß, das Gewicht dieser Gründe durch die Worte ἐν οἷς κτλ. geschwächt. Es will sich nämlich die Setzung des Präteriti im verb. fin. und im part. nicht recht passend erklären lassen, wenn man nicht einen Rückblick auf die Zeit des νόμος annimmt, von welchem auch Kap. 7, 18. gesagt hatte, daß er ἀνωφελής gewesen sei. Uebrigens hat man wohl, da ὠφελεῖσθαι nicht mit ἐν, sondern mit ἐκ oder ἀπο konstruirt seyn müßte, ἐν οἷς nicht mit ὠφελήθησαν, sondern mit περιπατήσαντες zu verbinden und anzunehmen, daß οὐκ ὠφελήθησαν nur um des Nachdrucks willen vorangestellt ist.

*) Daß unter manchen Ebioniten theosophisch-asketische Grundsätze verbreitet waren, hat in unserer Zeit immer mehr Anerkennung gefunden, wenn auch der Beweis nicht haltbar ist, welchen Credner für ein Verschmelzen derselben mit den Essäern zu führen gesucht hat, denn es bleibt immer zu bedenken, daß diese nicht bloß eine Sekte, sondern einen Orden bildeten.

Das ἐν hat man dann aber hier eben so wenig als in den Stellen, welche Wahl anführt (Röm. 6, 4. Epheſ. 2, 2. Kol. 3, 7.), als Bezeichnung der Norm anzuſehen, es bezeichnet vielmehr das Element, in welchem Einer ſein Leben führt. Um darzuthun, daß dieſer Gebrauch von περιπατεῖν kein Hebraismus ſei, hat Georgi Beiſpiele aus den Klaſſikern beigebracht, wo πορεύεσθαι vom Lebenswandel ſteht; dieſes beweiſt indeſſen nichts für den Gebrauch von περιπατεῖν, welches offenbar in dieſem Sinne dem hebräiſchen הִתְהַלֵּךְ entſpricht. *)

V. 10. Das Aſyndeton giebt dem Gedanken deſto größern Nachdruck. Die Beziehung zum Vorhergehenden iſt dieſe: wollt ihr euch einmal an βρώματα halten, ſo habt ihr innerhalb des Chriſtenthums gar viel herrlichere. Von dieſem Gedanken aus wird der Vf. an einer Kette ſymboliſcher Deutungen bis V. 15. zu immer neuen Gedanken geleitet. Es zeigt ſich hier bei ihm jene Fruchtbarkeit der von einem reichen Gemüth bewegten Phantaſie, wie wir ſie bei einem Paulus finden, wenn er, ein und daſſelbige Bild wie einen Diamant nach verſchiedenen Seiten kehrend, immer neue Gedankenblitze zum Vorſchein kommen läßt, in welcher Art uns immer beſonders das 3te Kap. des 2ten Briefs an die Korinther merkwürdig geweſen iſt. Unſere moderne, verſtändige Zeit hat mit dem Geſchmack an reicher Symbolik auch jene Kraft dafür verloren, welche uns noch das Mittelalter in ſeinen geiſtigen Schöpfungen wie in ſeinen Kathedralen erblicken läßt. **) Der ins Bild gefaßte Gedanke, daß die Chriſten einen höheren Altar haben, leitet zunächſt zu der Idee über, daß Jeſus als das große Verſöhnungsopfer das rechte βρῶμα der Gläubigen iſt. Da hierbei ſeines Leidens außerhalb der Stadt

*) Wir haben bisher noch niemals die unglaublichen Auslegungen des ehrwürdigen Storr zur Schau ausgeſtellt. Hier mag jedoch ein Beiſpiel ſeinen Platz finden. Er überſetzt: „wo diejenigen keinen Nutzen hatten, die deßwegen Reiſen machten“. (!) Da er nämlich den Brief an galatiſche Chriſten geſchrieben ſeyn läßt, ſo meint er, es ſei von Feſtreiſen nach Jeruſalem die Rede.

**) Ich habe über den Charakter der pauliniſchen Schriften einige Bemerkungen in dem Aufſatze in den Stud. und Krit. 1835. H. 2. gemacht.

Erwähnung gethan wird, so führt dieses weiter zu der Idee, daß wir Genossen dieses seines Leidens außerhalb der Stadt werden sollen, und da in dem Vorhergehenden gesagt worden war, daß unsere rechte Stadt im Himmel sei, so leitet jenes Bild wieder zu der neuen Idee über, daß wir uns überhaupt nicht scheuen dürfen, wenn es darauf ankäme, die gesammte irdische Stadt um Jesu willen zu verlassen, d. h. ihm auch durch den Martyrtod zu folgen. Und da hiermit der Erlöser als das rechte Opfer dargestellt war, so schließt sich endlich V. 15. auch noch der Gedanke an, daß vermöge jenes einen Opfers Christi alle unsere Opfer geistiger Art geworden sind, und zwar nicht mehr Sünd- und Schuldopfer sind, sondern einzig und allein Lobopfer, und wiederum, daß diese Lobopfer nicht bloß in Worten, sondern auch in guten Werken dargebracht werden. So zieht sich diese reiche, glänzende Gedankenkette von V. 10. bis V. 16.

Οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες sind wie 8, 5. die Priester. Ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου Bezeichnung des Ortes, woher die Speise genommen wird. Welches ist nun aber das christliche θυσιαστήριον? Die Ansicht, daß dasselbe die τράπεζα κυρίου 1 Kor. 10, 21., der Abendmahlstisch, sei, welche vorzüglich katholische Dogmatiker in Schutz genommen hatten, um das Meßopfer aus der Stelle zu erweisen, und welche unter den Neueren Böhme wieder vertheidigt hat, ist wohl zu erwägen. Schon bei Ignatius, Tertullian u. s. w. führt jene τράπεζα den Namen Altar, und wie überhaupt der christliche Kirchenritus sich die jüdische Tempeleinrichtung zum Vorbilde wählt, so deutete der Ort, den der christliche Tisch oder Altar einnahm, auf sein alttestamentliches Vorbild. Als die christliche Opferspeise wird V. 11. 12. der Erlöser selbst bezeichnet. Darin, daß er und die Kraft seiner Versöhnung an dem heiligen Tische gespendet würde, kamen auch die ersten Christen überein, wenngleich schon unter ihnen die Ansicht über das Wie verschieden modificirt war. Ich wüßte demnach nicht, was sich dieser Auffassung des θυσιαστηρίου entgegenstellen ließe, wenn es nicht etwa dieses ist, daß die Vorstellung von einer besondern τράπεζα zum Genuß des heiligen Mahles der

Zeit, wo dieser Brief geschrieben worden, noch fremd ist, denn τράπεζα κυρίου in der Stelle 1 Kor. 10, 21. bezeichnet doch auch nicht einen abgesonderten, altarähnlichen Tisch, sondern vielmehr, dem ποτήριον gegenüber, das Essen selbst, die Mahlzeit. Erscheint nun dieses Bedenken stark genug, um diese Auffassung aufzugeben, so wird man dann überhaupt nicht weiter fragen dürfen, was dem θυσιαστήριον in der christlichen Gemeinde genau entspreche. Es wird sich dann so verhalten, wie mit dem καθαρισμὸς τῶν ἐπουρανίων 9, 23.

V. 11. 12. Schon Theodoret denkt bei V. 11. an die rothe Kuh, aber mit Unrecht, da das Blut derselben, wie 4 Mos. 19, 5. zeigt, nicht ins Heiligthum getragen, sondern mit verbrannt wurde. Vielmehr denkt der Vf. auch hier an das allgemeine Versöhnungsopfer am Versöhnungstage 3 M. 16, 15. 27. Die Sündopfer zerfallen nach rabbinischer Terminologie in חטאות החיצונות und הפנימיות, die äußeren d. i. die, deren Blut auf den äußern Altar gesprengt wurde, und die inneren; von diesen letztern durften die Priester nicht essen, vgl. auch 3 Mos. 10, 16.

V. 13. 14. Bei τοίνυν erhebt Casaubonus seine Stimme: nusquam alibi memini legere hanc particulam ita positam, ut enuntiationem inchoaret, ait hic Beza; ego vero memini — und führt alsdann eine Anzahl Stellen aus den Schriftstellern nach Christi Geburt an, vgl. Lobeck zu Phryn. S. 342. Das Präs. φέροντες, indem sofort der Anfang mit dem Tragen gemacht werden soll. Der ὀνειδισμὸς Χριστοῦ besonders in dem σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ (1 Kor. 1, 23.) bestehend, vergl. 10, 33. 11, 26. Wiewohl die Theilnahme an Christi Schmach zunächst eben so wenig als jenes ἀκολούθει μοι Joh. 21, 19. und Matth. 16, 24. einen weitern Umfang hat, so verlangt der Vers. doch auch die Bereitwilligkeit, die Schmach Christi völlig zu theilen, indem er darauf hinweist, daß der Aufenthalt in der irdischen Stadt doch nur ein transitorischer ist, Kap. 11, 13. Ἐπιζητεῖν aufsuchen.

V. 15—19. Verschiedenartige Ermahnungen.

V. 15. 16. Neuer Uebergang zu allgemeineren Ermahnungen. Christus, nachdem er uns mit Gott versöhnt hat, ist

der Vermittler unſerer Gebete, denn ſie werden erhörlich durch ihn. So betet Paulus διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ Röm. 1, 8. 7, 25., vgl. 1 Petr. 2, 5. Denſelben Gedanken drückt in einer andern Form Joh. 14, 13. 14. aus. Durch jenes Eine Opfer iſt hinfort unſer Opferdienſt ein geiſtiger geworden Röm. 12, 1. 1 Petr. 2, 5. Offenb. 5, 8. Dieſer Gedanke erinnert den Verf. an die altteſtamentliche Stelle Hoſ. 14, 3., welche ebenfalls von geiſtigen Opfern ſpricht. Er citirt nach den LXX., welche, einer andern Lesart des hebräiſchen Textes folgend, ſtatt פָּרִים: פְּרִי laſen. Der Sinn bleibt indeß derſelbe, denn die Frucht iſt als Opfergabe zu denken. Dieſer Spruch hat aber, da er nur von Opfern durch das Wort redet, den Gedanken des Vfs. noch nicht erſchöpft. Daher der Zuſatz von V. 16. In dem τοιαύταις liegt ein Gegenſatz zu den rituellen Opfern. Κοινωνία wird von Schulz nach der klaſſiſchen Bed.: «Antheil nehmen an Andern», überſetzt. Bei Paulus ſteht das Wort konſtant für ἐλεημοσύνη, wie auch von Theoph. zu Röm. 15, 26. bemerkt wird. Bei dem ſonſtigen Zuſammentreffen des Sprachgebrauchs unſeres Briefes mit dem pauliniſchen werden wir am ſicherſten auch hier eine ſolche Uebereinſtimmung annehmen. Daß dann beide Worte Synonymen ſind, darf nicht befremden, bei πείθεσθαι und ὑπείκειν V. 17. haben wir denſelben Fall. Auch bei den beſten Schriftſtellern findet ſich dieſes, ſo ſetzt Demoſthenes beſonders gern bei verbis perpendendi zwei Synonymen neben einander: λογίζεσθαι καὶ θεωρεῖν, θεωρεῖν καὶ σκοπεῖν.

V. 17. Ehrfurcht vor den Lehrern der Gemeinde fordert Paulus 1 Theſſ. 5, 12. 13. und zwar ebenfalls mit Rückſicht auf das ihnen anvertraute Amt. Es iſt aber nicht bloß ſchwer, ſondern auch ſchwer verantwortlich, denn ſie ſollen Vorbilder für die Gemeinde werden, welche im Stande ſind, vor dem Oberhirten Rechenſchaft abzulegen, wie dieſes 1 Ptr. 5, 4. ſagt. Der Ernſt dieſes Wortes erſchütterte den Chryſ. einſt alſo, daß er darüber nicht zur Ruhe kommen konnte, de sacerd. 6, 1. ſagt er: ὁ φόβος ταύτης τῆς ἀπειλῆς συνεχῶς κατασείει μου τὴν ψυχήν. Erhabenes Vorbild der ernſten Selbſtprüfung für einen Diener der Gemeinde iſt

Pauli Beispiel 1 Kor. 4, 3. 4., der, ob er wohl sich selbst durchschauen mochte, wie wenige Andere, und nichts sich bewußt war, sich doch damit noch nicht als gerechtfertigt wußte. — Ἀγρυπνεῖν ebenso wie das gewöhnliche γρηγορεῖν häufig in den LXX. von der aufmerksamen Sorge, mit εἰς verbunden, Ephes. 6, 18. Ebenso im Hebr. שָׁקַד, und die Propheten als Wächter Gottes, Ezech. 3, 17. 33, 2. 8. — Ψυχαί nicht bloß zur Umschreibung, sondern wie Jak. 1, 21. 1 Ptr. 1, 9. — In ἀλυσιτελές liegt eine Litotes, wie 1 Kor. 11, 17. Οὐ λυσιτελεῖ ist bei den Klassikern ebenso gebraucht worden, wie unser nachdrücklich gebrauchtes: «denn das thut nicht gut», vgl. Passow s. v. λυσιτελέω, im N. T. Luc. 17, 2. λυσιτελεῖ «es ist gut», vgl. Tob. 3, 6.

V. 18. 19. Wie die paulinischen Briefe überall beginnen mit der Versicherung, daß er die Gemeinde in seinem Gebet auf dem Herzen trage, so schließen sie mit dem Ansuchen um die Fürbitte der Gemeinde, 1 Thess. 5, 35. 2 Thess. 3, 1. Kol. 4. 3. Eph. 6, 19. Einige, denen πεποίθαμεν unpassend schien, wenn der Verf. von seinem eigenen Gewissen spräche, wollten συνείδησις auf das Bewußtseyn Gottes oder der Mitbrüder beziehn. Sie bedachten nicht, daß, wo es auf Selbsterkenntniß ankommt, wie 1 Kor. 4, 4. zeigt, der Christ auch seinem eigenen Gewissen nicht traut; daher auch Paulus Röm. 9, 1. von dem heiligen Geiste als dem seinem Gewissen Norm gebenden Geiste spricht. Auch diese Berufung auf das Zeugniß des eigenen Gewissens ist wahrhaft paulinisch, 2 Kor. 1, 12. — Bei ἐν πᾶσι ist auch hier streitig (s. zu V. 4.), ob es als Neutrum oder Maskulinum zu fassen sei; nimmt man es als Maskulinum, dann kann man aus 2 Kor. 4, 2. πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων vergleichen. — Zu V. 19. vgl. das in der Einleitung S. 20. Bemerkte.

V. 20. 21. Schluß.

V. 20. 21. Vergl. Einl. Kap. 1. §. 3. Dem vollen Gemüthe ist es in der schriftlichen Rede eben so natürlich als in der mündlichen, mit einem Segenswunsche zu schließen. Im Römerbriefe hat der Apostel dieses nicht weniger als viermal bei jedem neuen Absatze gethan. Auch in dem ersten und

zweiten Briefe Petri und in dem Briefe Judä finden wir einen solchen Schluß. Ebenso natürlich ist es, daß dieser Segenswunsch im Rückblick auf das vorher Behandelte geschehe, so finden wir es in den Briefen an die Römer und Philipper und im zweiten an die Korinther. Auch im vorliegenden Schlusse enthält das ἐν αἵματι αἰωνίου διαθήκης einen Rückblick; dagegen überrascht die Beziehung auf die in unserm Briefe außer dieser Stelle nicht erwähnte Auferstehung des Erlösers, und der Christo ertheilte Name ποιμήν, vgl. Einl. S. 27. unten. Der Name ποιμήν von Christo gebraucht kann aus alttestamentlichen Stellen wie Ezech. 34, 27. abgeleitet, aber auch Reminiscenz an Christi eigene Worte Joh. 10. seyn. Bei Petrus kommt er zweimal vor, 1 Petr. 2, 25. 5, 4. Das Prädikat μέγας hier mit dem Artikel nachgesetzt, was zwar nicht überall, aber doch öfter des Nachdrucks halber geschieht. Μέγας wie 4, 14. Ἀνάγειν heraufführen, nämlich aus dem Grabe. Ἐν αἵματι κτλ. ist wohl dem Gedanken nach mit ποιμήν zu verbinden und giebt an, wodurch Christus das Eigenthumsrecht auf die Seinigen erworben hat, wie Apg. 20, 28. Ueber αἰώνιος vgl. 9, 12. — Εἰς τὸ ποιῆσαι κτλ. ist die Folge von dem Vollkommenmachen in allem guten Werk. Ebenfalls dem pauliniſchen Lehrtypus angemessen wird das gute Werk, welches nach der einen Seite hin dem Menschen angehört, nach der andern hin als die Würkung des Urquells alles Guten dargestellt, Phil. 1, 6. 2, 13. — Die Doxologie kann sich nur auf das zuletzt vorhergegangene Subjekt Christus beziehen und es muß sehr befremden, daß auch noch Reiche zu Röm. 9, 5. bemerken konnte: «in den ächten apostolischen Schriften finden sich nur Doxologien auf Gott»; am unzweifelhaftesten zeigt 1 Petr. 4, 11. das Gegentheil. Damit ist dann zu verbinden 2 Tim. 4, 18. Offenb. 1, 6. 5, 13. 2 Ptr. 3, 18. Kann auch nach dem, was der Anfang des ersten Kapitels unseres Briefes gesagt hat, diese Doxologie noch irgend unerwartet seyn?

V. 22—25. Nachrichten und Grüße.

V. 22—25. Wie Paulus an die Gemeinde schreibend, die er nicht gestiftet hatte, sorglicher Weise im Briefe an die

Röm. 15, 15. sich entschuldigt, wenn er allzu dreist gesprochen haben sollte, so ließe sich auch aus diesen Worten folgern, daß der Vf. in keinem ganz nahen Verhältnisse zu den palästinischen Gemeinden gestanden habe, wiewohl auch der Grund dieser Entschuldigung vielmehr in dem wankenden geistlichen Zustande jener Gemeinden gelegen haben kann. *Διὰ βραχέων* ebenso wie *δι' ὀλίγων* 1 Ptr. 5, 12., vgl. Wetstein. Man hat es nun sehr befremdlich gefunden, daß gerade dieser Brief — einer der längsten der neutestamentlichen Sammlung — als kurz bezeichnet wird. Der Begriff eines langen oder kurzen Schreibens ist ja indessen ganz relativ und subjektiv. Dies drückt Petrus aus, indem er die Kürze seines Briefs erwähnend, ein *ὡς λογίζομαι* hinzusetzt; ein Gegenstück wäre es, wenn wir, nach der Ansicht vieler Ausleger, annehmen, daß Paulus Gal. 6, 11. den kurzen Galaterbrief lang nenne. Mahnbriefe dünken immer zu lang, Liebesbriefe immer zu kurz. Da zumal dieser Brief, wie wir in der Einleitung sahen, mehr vom Charakter einer Abhandlung als von dem eines Briefes hat, so ist er für einen abhandelnden Lehrbrief immer noch kurz zu nennen. *Ἐπιστέλλω* wie Apg. 21, 25. 15, 20. — Ueber V. 23. vgl. das S. 20. in der Einl. Gesagte. — Noch bleibt uns eine grammatische Frage übrig, welche von kritischer Bedeutung ist und auf deren Behandlung an dieser Stelle wir in der Einleitung verwiesen haben: ob nämlich *οἱ ἀπὸ Ἰταλίας* an dieser Stelle heißen müsse «die aus Italien Geflüchteten», so daß dieser Ausdruck auf einen andern Abfassungsort als Italien selbst hindeute, oder ob *οἱ ἀπὸ Ἰταλίας* schlechthin Italier bezeichnen könne. Schon in der Einleitung S. 23. erklärte ich, daß die neueren Kritiker nicht mit Grund auf die Erklärung von geflüchteten Italiern dringen. Ich sehe, daß auch Winer jene Beweisführung nicht anerkennt, in der Gramm. S. 434. Indeß kann ich mich mit seiner Auffassung nicht befreunden, er nimmt eine Verschlingung der Lokalpräpositionen, die sogenannte Attraktion der Präpositionen, an, so daß *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* so viel wäre wie *οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*. Diese Attraktion ist bei den Klassikern nicht selten, *οἱ ἐκ τῆς ἀγορᾶς*

ἐπέφυγον ist gleich οἱ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀπέφυγον ἐκ τῆς ἀγορᾶς. Sollte aber ein aus Italien schreibender Briefsteller sich so ausdrücken: «es grüßen die Freunde von Italien aus? Mir scheint es, daß man berechtigt ist, οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας schlechthin im Sinne von οἱ Ἰταλιῶται zu nehmen. Daß ἐκ auf diese Weise zu Umschreibungen gebraucht wird, ist bekannt (Bernhardy Syntax S. 229.); selbst παρά, bei welchem ursprünglich die Bedeutung des Ausganges streng festgehalten wurde, ist bei Spätern auf ähnliche Weise gebraucht worden. Ebenso verhält es sich nun mit den durch ἀπό gebildeten Umschreibungen, wie aus dem N. T. z. B. Apg. 23, 21: τὴν ἀπὸ σοῦ ἐπαγγελίαν. Wenn Winer S. 162. sagt, daß in allen solchen Fällen keine müßige Umschreibung stattfinde, so ist dieses insofern richtig, als dabei ursprünglich an den Ausgang von einem Orte gedacht wurde, aber gewiß ist diese ursprüngliche Bedeutung eben so sehr zurückgetreten, wie wenn wir im gewöhnlichen Leben promiscue sagen: «ich habe den Brief von dir nicht mit», und: «ich habe deinen Brief nicht mit», oder: «hat Jemand aus meinem Hause dies gethan?», und: «hat einer meiner Hausleute es gethan?»*) Geradeso gebraucht auch der Römer sein ab in Umschreibungen. Bei Terenz Adelph. 5, 3, 2. quisnam a me pepulit tam graviter fores?**) Der Uebersetzer in der Vulg. hat sein: salutant vos de Italia fratres gewiß im Sinne von Italici fratres gesetzt. So wird im Griechischen οἱ ἀπὸ γῆς und οἱ ἀπὸ θαλάσσης schlechthin gebraucht für «die Landreisenden» und «die zu Schiffe«, s. d'Orville zu Chariton p. 263.; ebenso οἱ ἀπὸ χώρας «die Landleute», Schweighäuser zu Polyb. T. VIII. p. 69.: non modo qui rure veniunt, sed qui rure degunt. Mit Ländernamen verbunden z. B. bei

*) Bernhardy a. a. O. sagt: „Die zahlreichen Umschreibungen mit ἐκ, welche einen adjektiven oder selbstständigen Substantivausdruck nicht ohne sinnliche Anschauung bilden, daher sie vorzugsweise die Komiker und Redner, weniger die Historiker sich angeeignet haben".

**) Wobei zu bemerken, das der Hausgenosse innerhalb des Hauses ist, da die Alten, ehe sie hinausgingen, anklopften, damit die Vorübergehenden sich vor den Thüren, die sich nach außen öffneten, in Acht nehmen konnten.

Polyb. 5, 86, 10. οἱ ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας βασιλεῖς. So ſteht denn auch οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι Apg. 17, 13. für theſſaloniſche Juden und es iſt kein Grund zu der Annahme, daß Lukas ſie anticipirend ſo genannt habe, weil er nachher ihr Kommen nach Berõa erwähnt. Wiewohl nun, nach dieſen Bemerkungen, dieſe Erklärung gerechtfertigt erſcheint, ſo dürfte doch jene andere, nach welcher der Ausdruck = οἱ παρόντες ἀπὸ Ἰταλίας wäre, vorzuziehen ſeyn; denn wäre der Brief, wie man nach der erſten Erklärung annimmt, in Rom geſchrieben, ſollte man dann nicht οἱ ἀπὸ Ῥώμης erwarten?

Druckfehler und Zusätze.

S. 10. Z. 5. von oben Origines statt Origenes.
S. 25. Z. 1. von unten aufgetreten statt aufgeworfen.
Z. 3. v. u. sich gestrichen.
S. 30. Z. 4. v. u. nach 6, 4. hinzuzufügen 10, 33.
S 40. Z. 9. v. o. nach 12, 9, hinzuzufügen (?)
S. 152. Z. 17. hinzuzufügen: Einen ganz entsprechenden Fall bietet in der S. 258. angeführten Stelle des Oekumenius das part. aor. τελευτήσας dar.
S. 167. Z. 2. und 4. v. o. Ribera statt Rivera.
S. 171. Z. 6. v. u. lies Bekorung statt Bekehrung.
S. 198. Z. 5. v. o. nach K. 8, 2. hinzuzufügen: 9, 28.
S. 236. Z. 26. hinzuzufügen: vgl. 1 Kor. 16, 7.
S. 243. in der Ueberschrift: K. VI. statt IV.
S. 264. Z. 15. v. o. 4, 16. 10, 22. statt 4, 16. 22.
S. 283. Z. 14. v. o. im statt in.
S. 306. Z. 25. v. o. lies: V. 23. und ἐν in 1 Joh. 5, 6.
S. 349. Z. 2. v. u. nach ungeschlacht = hinzuzusetzen ungeschlachtet
S. 381. Z. 3. v. o. die Worte von: 1 M. 23, 4. — und zu streichen.
S. 406. Z. 12. v. u. hinzuzusetzen: vergl. den Gebrauch von παιδεύεσθαι 1 Kor. 11, 32.

Bücheranzeigen.

Im Verlage von Friedrich Perthes sind in den Jahren 1834 und 1835 folgende theologische Werke erschienen:

Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie, entwickelt und hervorgehoben von D. Ackermann.

An einer Schrift, wie die gegenwärtige, hat es in der übrigens so reichen Literatur über Plato bis jetzt gefehlt. Von seiner Geistesverwandtschaft zu dem Christenthum ist zwar im Allgemeinen von jeher sehr viel die Rede gewesen; eine Schrift aber, die sich die Bestimmung seines Verhältnisses zum Christenthum eigends zur Aufgabe gemacht, und wissenschaftlich darzuthun gesucht hätte, worin denn eigentlich die oft behauptete Christlichkeit des Plato bestehe, ist, einige ungenügende Werke früherer Jahrhunderte abgerechnet, noch nicht erschienen. Der Verfasser des genannten Buchs handelt seinen Gegenstand in 2 Haupttheilen ab; der erste Haupttheil gewährt durch eine Zusammenstellung aller einzelnen christenthumsartigen Gedanken und Lehren des Plato eine mehr äußerliche Ansicht von der Aehnlichkeit seiner Philosophie mit dem Christenthum; der zweite Haupttheil sucht den Leser zu einer tieferen Einsicht in dieß Verwandtschaftsverhältniß zu führen, und läßt ihn das, was beide welthistorische Erscheinungen mit einander gemein haben, aus der Erkenntniß ihres innersten Wesens, ihrer Bildungsgeschichte, und ihrer Bedeutsamkeit für das Menschenleben hervorgehend wahrnehmen. So ergibt sich in einem bestimmten und umfassenden Begriff, sowohl was am Platonismus und in demselben wahrhaft christlich ist, als auch worin das Christenthum den Platonismus, der Erhabenheit desselben ungeachtet, weit hinter sich zurücklässt, und indem auf diese Weise die Betrachtung des Herrlichsten, was der philosophirende Geist jemals erzeugt hat, nämlich die der platonischen Philosophie, zur Verherrlichung des Christenthums gereicht, dient sie zugleich auch dazu, auf denjenigen Punkt, wo sich das alte Heidenthum propädeutisch an das Christenthum anschließt, und auf die Stellung, welche Philosophie und Christenthum zu allen Zeiten zu einander haben werden, ein helles Licht zu werfen.

D. Ernesti Theop. de Bengel Opuscula academica, edidit indicesque adjecit M. I. H. Pressel. 8 maj. 2⅓ thlr. oder 4 fl. 12 kr.

Nach einem Zeitraume von 8 Jahren seit dem Hingange des verewigten Prälaten D. v. Bengel in Tübingen erscheinen hier seine sämmtlichen akademischen Gelegenheitsschriften, eine angenehme Erscheinung, wie wir hoffen, nicht nur für die nicht geringe Zahl von Freunden und Verehrern desselben, sondern auch für alle, welche die Erzeugnisse eines klaren und besonnenen, auf eine reiche Gelehrsamkeit und ein reifes Urtheil gestützten Forschungsgeistes voll tiefer Ehrfurcht vor Religion und Christenthum und heller Darstellungsgabe zu schätzen wissen. Ausgerüstet mit einer eben so innigen Liebe zu seiner Wissenschaft, als mit natürlicher Klarheit und Schärfe und aus einer, wie sie sonst immer beurtheilt werden möge, unläugbar gründlichen und der ernsten Erforschung der göttlichen Urkunden huldigenden Schule hervorgegangen, lag ihm die Bildung einer selbstständigen, unbefangenen Ansicht an, wobei er denn aber eben so ferne war von dem Streben, nur in Neuem sich zu gefallen, als ihm die starre Anhänglichkeit an das Hergebrachte etwas völlig Fremdes war. Nicht bloß schätzbar für ihre Zeit, auch ungeachtet so mancher werthvollen Arbeiten nach ihrer Erscheinung noch von Werth, werden daher die Beiträge seiner Inauguraldissertation zu den Einleitungen in die Psalmen,

eine schätzbare Zusammenstellung voll Ordnung und Licht seine dergleichenden Abhandlungen über die Unsterblichkeitslehre, und jene, wie andere seiner Gelegenheitsschriften ein schätzenswerther Beitrag zur Exegese des alten und neuen Testaments bleiben. Mögen Ansichten und Systeme mit ihrer Zeit vorübergehen, was aus ernster und gründlicher Forschung hervorgegangen ist, wird nicht nur allezeit die verdiente Anerkennung finden, sondern auch seinen fortwährenden segensreichen Beitrag zur Ermittelung der Wahrheit und zur Förderung sicherer und tüchtiger Studien Anderer und namentlich der jüngern Freunde der Wissenschaft geben. Ihnen besonders dürften diese Abhandlungen eines eben so philosophisch, als historisch und philologisch gebildeten Forschers den ächten Weg bezeichnen.

Hävernick, H. A. C., Commentar über das Buch Daniel. gr. 8. 40 Bogen stark. 3 Thlr.

Die Weissagungen des Propheten Daniel sind in unsern Tagen so allgemein für ein untergeschobenes Produkt einer spätern Zeit gehalten worden, daß kein Resultat der neueren Kritik fester zu stehn schien als dieses. Und doch hängt von dieser Frage so vieles ab, denn ist dieser Prophet unächt, dann ist Christus selbst in einer Täuschung befangen gewesen (Matth. 24, 15.). Wohl war es daher höchst zeitgemäß, daß von den Vertheidigern des christlichen Offenbarungsglaubens in der neuesten Zeit, die Rechtfertigung der Aechtheit des Daniel und der Wahrheit seiner Weissagungen unternommen wurde. Professor Hengstenberg hat kürzlich mit seltenem Scharfsinn und reicher Gelehrsamkeit die Authentie jenes Propheten in Schutz genommen. Hier erhält die theologische Welt einen Commentar zu den angefochtenen Weissagungen, welcher dieselben als göttliche Weissagungen vindicirt. Dieß ist das Hauptverdienst dieses gelehrten Mannes, aber nicht das einzige, vielmehr ist das Werk vorzugsweise philologisch und antiquarisch gearbeitet, so daß auch derjenige, welchen die religiösen Streitfragen bei Erklärung des Propheten weniger interessiren, eine reiche Ausbeute finden wird: denn nicht bloß Sammlungen aus anderen Arbeiten, sondern fast durchgängig eigene Untersuchungen liegen hier vor. — Der Preis ist, bei dem großen Umfange des Werkes, niedrig gestellt.

Tabellarisch-übersichtliche Darstellung der Dogmengeschichte. Nach Dr. Neanders dogmengeschichtlichen Vorlesungen und mit durchgehender Beziehung auf dessen Werk: „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche" entworfen von Karl Vorländer. Erste oder apologetische Periode. Vom apostolischen Zeitalter bis zur Entstehung des Arianismus (c. 100. p. Chr. — 318.) 5 Bogen in Fol. 8 gr.

Bei dem sichtbar gewordenen Mangel einer ausführlichern tabellarischen Darstellung der Dogmengeschichte muß es erwünscht seyn, ein Werkchen erscheinen zu sehen, das mit dem Zwecke einer klaren Veranschaulichung den einer organisch-genetischen Entwickelung des geschichtlichen Stoffes verbindet. Daß diese Darstellung sich ganz an die Neanderschen Vorlesungen über diesen Gegenstand anschließt, hat zwar nach der Vorrede des Verfassers seinen nächsten Grund in der Entstehungsweise und der zunächst liegenden Bestimmung derselben, ist aber gewiß auch dem größeren Publikum nur erwünscht. Um überhaupt einen ganz allgemeinen Gebrauch möglich zu machen, ist überall auf die weiteren Ausführungen in dem viel verbreiteten Werke: Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche ꝛc. durch fortlaufende Citate hingewiesen. Auch sind die Quellen durchgehends citirt.

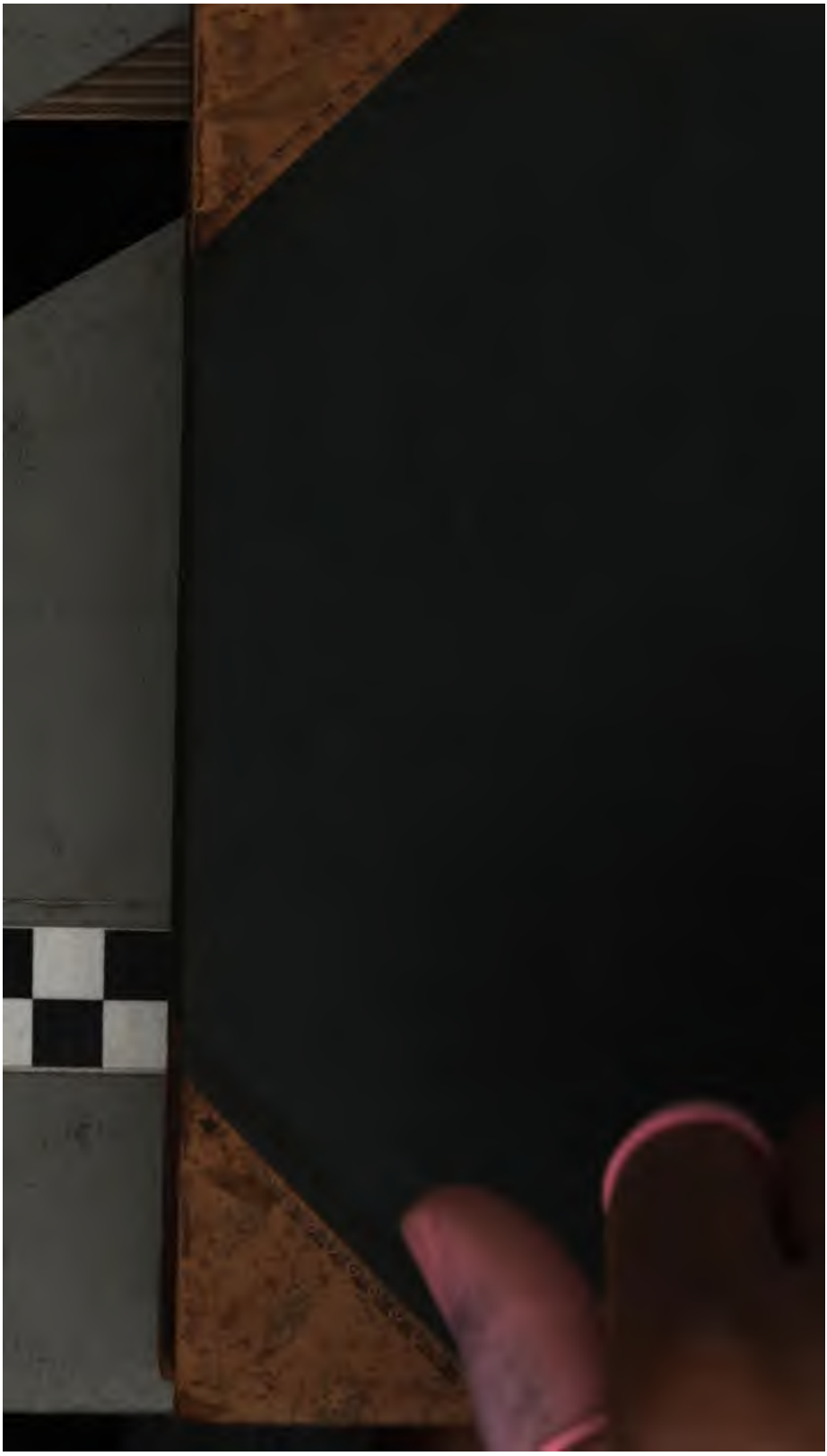
Die zweite oder polemische Periode (von 318—606.) wird der Verfasser sehr bald nachfolgen lassen, damit bis zur weiteren Fortsetzung doch wenigstens die Geschichte der Dogmen in der alten Kirche, als ein geschlossenes Ganze, in den Händen des Publikums sei.

Geschichte Papst Innocenz des Dritten und seiner Zeitgenossen. Durch Friedrich Hurter. 2 Thle. (Mit Innocenzens Bildniß.)

Dieses Werk ist die Frucht beinahe zwanzigjähriger Arbeit; ein Prachtstück der Geschichte Europa's während zwei Jahrzehnden, in welche sich eine Reihe der denkwürdigsten Ereignisse zusammendrängt, wie nie leicht ein ähnlicher Zeitraum eine solche aufzuweisen hat. Innocenz war auf dem unermeßlichen Schauplatz, der von Island bis an die Ufer des Euphrats, von Palästina's Hügeln bis an die scandinavischen Reiche sich erstreckt, in der vielfachen Mannichfaltigkeit der Begegnisse der Alles verbindende Geist, der Herzschlag, in welchem sich für das gesammte Leben dieses Zeitraumes die Anziehe- und Fliehkraft vereinigte. Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gemacht, denselben in jener reinen ethischen Würde darzustellen, in welcher sein ganzes Leben ein Bestreben zeigte: die höchste Idee von der Bedeutung seiner Obliegenheit und deren Anforderungen in ihrem ganzen Umfange und in ihrer vollen Tiefe zu verwirklichen. Deswegen aber, und weil dem Verfasser als leitender Grundsatz vor Augen schwebte: Geschichte müsse beschrieben, nicht gemacht werden, hielt er es für gedoppelte Pflicht, die Gewissenhaftigkeit, in welcher sein Werk ausarbeitete, durch treue Beziehung auf die Zeugen hervortreten, bei den merkwürdigsten Wendungen der Dinge aber Innocenzen seine eigenen Ueberzeugungen oder Meinungen aussprechen zu lassen.

Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus nach ihrer geschichtlichen Entwickelung, von Dr. Gust. Friedr. Wiggers, Prof. der Theol. in Rostock. 2 Thle. gr. 8. 3 Thlr. 12 gr.

Der 2te Theil besonders (Geschichte des Semipelagianismus) 2 Thlr. 18 gr.

Die lang ersehnte Fortsetzung der Geschichte des Augustinismus und Pelagianismus ist jetzt in der des Semipelagianismus, während seines interessanten Kampfes mit dem Augustinismus bis zur Synode zu Orange, erschienen, und so liegt das Ganze in zwei Theilen vor. Die gründliche Quellenforschung und daraus hervorgegangene Objektivität der Darstellung, welche dem ersten Theile einen so ungetheilten Beifall erwarben, tritt in dem Zweiten nicht weniger hervor. Wegen des allgemeinen Interesses, welches der Gegenstand des Werks nicht bloß für den Theologen, sondern für jeden denkenden Christen hat, da sich in dem Augustinismus, Pelagianismus und Semipelagianismus die drei nur möglichen Richtungen der religiösen Denkart in den wesentlichsten Lehren des Christenthums aussprechen, ist es nicht nur ein erfreuliches Geschenk für den wissenschaftlichen Theologen, sondern auch für jeden, dem die Sache des Christenthums wahrhaft am Herzen liegt. Die Klarheit der Sprache wird auch dem in theologische und philosophische Studien nicht Eingeweihten die Lesung desselben belehrend und anziehend machen.

Halle, gedruckt bei W. Plötz.